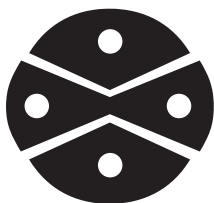


Pluralismo epistemológico



León Olivé
Boaventura de Sousa Santos
Cecilia Salazar
Luis H. Antezana
Walter Navia
Guadalupe Valencia
Martin Puchet
Maya Aguiluz
Mauricio Gil
Hugo José Suárez
Luis Tapia



La Paz, Bolivia
2009



© Muela del Diablo Editores
© Comuna
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
© CIDES - UMSA

Pluralismo epistemológico

León Olivé , Boaventura de Sousa Santos, Cecilia Salazar de la Torre,
Luis H. Antezana, Wálter Navia Romero, Luis Tapia, Guadalupe Valencia García,
Martín Puchet Anyul, Mauricio Gil, Maya Aguiluz Ibargüen, Hugo José Suárez



Editor Responsable: Emir Sader – Secretario Ejecutivo de CLACSO
Coordinador Académico Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo Adjunto de CLACSO
Área de Producción y Contenidos
Editor General: Lucas Sablich
Director de Arte: Marcelo Giardino

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Av. Callao 875 | piso 5º | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4811 6588 | Fax [54 11] 4812 8459 | e-mail clacso@clacso.edu.ar | web www.clacso.org

CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia
Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI)



CIDES - UMSA
Av. 14 de septiembre 4913 Tel.: 2784207 - 2786169



MUELA DEL DIABLO EDITORES
Tel/Fax: 2770702 • Casilla 2354 • La Paz Bolivia
mueladeldiabloeditores@hotmail.com



Concepto Gráfico de colección: Sergio Vega

D.L. 4-1-2140-09
ISBN: 978-99905-40-61-1

Imprenta Wa-Gui Tel/Fax: 2204517
impwagui@hotmail.com

Impreso en Bolivia

Índice

León Olivé	19
Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica	
Boaventura de Sousa Santos	31
Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes	
Cecilia Salazar de la Torre	85
<i>¿Ethos barroco o herencia clásica?</i> En torno a la tesis americanista de Boaventura de Sousa Santos	
Luis H. Antezana	117
Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación	
Wálter Navia Romero	143
Proyección en el s. XXI de la hermenéutica del ser del hombre, del ser y del lenguaje	
Luis Tapia	177
Tiempo, poiesis y modelos de regularidad	
Guadalupe Valencia García	193
El oficio del sociólogo: la imaginación sociológica	

Martín Puchet Anyul	215
Sobre la científicidad de las disciplinas sociales	
Mauricio Gil	239
Sociología de los intelectuales y teoría de la ideología	
Maya Aguiluz Ibargüen	261
Breve reflexión sobre lo social irrecuperable, catástrofe y duelo	
Hugo José Suárez	277
El modelo de catolicismo socioreligioso Análisis de una entrevista a partir del método estructural	

25 Años de vida Un acontecimiento para pensar el desarrollo

La comunidad académica de la Universidad Mayor de San Andrés celebra este 2009 los 25 años de historia de trabajo universitario ininterrumpidos de su Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES), fundado en julio de 1984 como una experiencia pionera para crear las bases de un trabajo multidisciplinario en estudios del desarrollo.

Respondiendo a las importantes demandas de especialización académica en este campo -que involucra diferentes áreas del conocimiento- el CIDES emergió inicialmente como un acuerdo entre las Facultades de Economía, Ciencias Sociales, Derecho y Ciencias Políticas, a las que luego se incorporaron las de Humanidades y Agronomía, impulsando variados programas de maestrías que, al expandirse sobre todo en la década de los años 90, llevaron a nuestra institución a tener una dependencia orgánica directa del Vicerrectorado.

La importante historia de 25 años del CIDES refleja varias fases de nuestra organización, estructuración y consolidación institucional y académica que se ha desarrollado bajo las condiciones del avance de las ciencias, las tecnologías, las tendencias del pensamiento y de las sociedades contemporáneas, y principalmente bajo los contextos históricos nacional, regional y mundial que han condicionado la educación superior pública y sobre todo postgradual. Estos contextos han sido determinantes de las condiciones en las que se han planteado los retos y proyectos de organización de nuestro postgrado que, en su constitución, también coronó un anhelo en la búsqueda por restablecer los equilibrios en la formación superior con el resto de los países latinoamericanos.

La coincidencia de estos 25 años de vida institucional y académica en el trabajo postgradual con los 27 años de democracia ininterrumpida en el país, ha permitido que el pensamiento y conocimiento, las controversias y debates alrededor de las teorías, metodologías y de la realidad misma -que tienen en la universidad pública su espacio genuino de mayor libertad para producirse- se hayan podido desplegar en niveles de profundización propios del postgrado. Sin embargo, este trabajo debió sortear, al mismo tiempo, las dificultades provocadas por las políticas de ajustes neoliberales que condenaron los postgrados a su virtual privatización al interior de la universidad pública, aspecto sobre el que el CIDES se ha empeñado en generar un debate abierto y claro, de cara a la tradición democrática, popular y emancipatoria de nuestra Casa Superior.

En esos contextos, en el ciclo largo de los 25 años de vida se ha realizado una importante acumulación académica que ha permitido el aprendizaje de un trabajo multidisciplinario en la construcción de la oferta de formación en el nivel de maestrías y su posterior salto hacia el doctorado en ciencias del desarrollo, manteniendo la perspectiva del enfoque macro histórico en el estudio de los procesos económicos, políticos y sociales. También se han mantenido y enriquecido sus fines de formación de profesionales sensibles al tiempo actual y futuro en el campo de las ciencias sociales y humanas, de promoción de la formación de una escuela de pensamiento sobre los temas de desarrollo desde una visión multidisciplinario de la realidad, de producción de teoría que dialogue con el pensamiento regional y universal, de investigación para generar conocimiento que contribuya con metodologías adecuadas para aprehender la multidimensionalidad de la vida social, de articulación de la docencia con investigación y producción de conocimientos, de diálogo, difusión y debates sobre los avances de investigación y producción intelectual nacional, regional y mundial, de contribución en la generación de estrategias de desarrollo para el país y el departamento, y de preservación del CIDES como núcleo académico de una universidad pública.

Estos fines se fueron realizando bajo principios y ejes de organización que hemos venido enriqueciendo en el tiempo, en el marco de procesos de reformas y reflexión autocrítica que han ido produciendo avances y cambios acordes con los cambios histórico políticos de las

últimas décadas, y con la dinámica y cambio de las ciencias sociales y humanas. Entre esos principios y ejes organizativos incorporamos: la necesidad de pensar el desarrollo –campo problemático en torno al cual se organiza la identidad del CIDES– como movimiento de la sociedad, economía, cultura, estado, poder y naturaleza en su historicidad contradictoria; el desafío de construir la complejidad multi, inter y transdisciplinaria en el trabajo de formación e investigación que sólo puede avanzar en el tiempo y en el marco de una comunidad académica interna que los articula; el pluralismo teórico como requisito de la autonomía intelectual, para evitar la adscripción a determinada corriente de pensamiento en particular y garantizar la democracia en el seno de la institución; la consideración de la realidad nacional y su transformación como referente fundamental de la formación y producción de conocimientos; y la consolidación de una comunidad académica multidisciplinaria de profesionales como sustento de la transmisión y producción de conocimientos en interacción mutua y con otras comunidades académicas.

25 años de trabajo cierran un ciclo de cara a esa construcción y consolidación de fines y principios académicos e institucionales, que han dejado al CIDES como institución con significativas capacidades para responder a los desafíos específicos de formación e investigación de cara a la realidad nacional y las profundas transformaciones políticas, estatales y sociales que vivimos actualmente en el país; con la consolidación de una planta estable de docentes investigadores multidisciplinarios de tiempo completo y calificación de nivel doctoral, con programas de formación en niveles de maestría y doctorado que actualizan sus contenidos y profundizan su carácter multi e interdisciplinarios de manera constante, y con significativos vínculos con universidades, facultades, postgrados e institutos nacionales e internacionales, con redes académicas como CLACSO, REDIBEP, FLACSO y otras.

No menos importante ha sido el afán inclusivo que -en los últimos años- ha ido afianzando el progresivo carácter de postgrado público del CIDES, con la reducción de costos de colegiatura y mayores compromisos de trabajo académico por parte de su comunidad de docentes investigadores, para evitar que la condición socioeconómica precaria de la mayoría de los profesionales bolivianos sea obstáculo al acceso de generaciones de profesionales a una formación postgradual de alta calidad.

De cara a este renovado desafío, nos hemos propuesto como comunidad celebrar los 25 años de vida académica institucional publicando un conjunto de libros elaborados individual y colectivamente por los docentes investigadores del CIDES, por docentes investigadores nacionales e internacionales que pasan por nuestras aulas; y que visualizan reflexiones e investigaciones que se realizan como parte del trabajo académico cotidiano.

La colección aborda una diversidad de temas asociados con diferentes dimensiones de la construcción del conocimiento y del desarrollo mismo, sus principios, aspectos estructurales, históricos y normativos; temas que desafían el propio concepto de desarrollo y apuntan a su construcción intercultural a tono con la coyuntura de cambios en el país y el mundo. En ese marco, estamos conscientes que la noción de desarrollo está pasando por serios procesos de crítica y reconstrucción, por las connotaciones evolucionistas y eurocéntricas predominantes en sus principales formulaciones, pensadas de cara a la construcción y ampliación de estados nacionales y de un proyecto económico y cultural dirigido a una progresiva modernización capitalista homogénea que busca la creciente satisfacción material e individual, fundada en formas que han amenazado con subordinar y transformar otros principios, culturas y conocimientos a su imagen y semejanza.

Ahora son procesos de globalización y mundialización capitalista los que están modificando sustancialmente esas condiciones y poniendo en entredicho lo que se ha entendido y ofrecido convencionalmente como desarrollo, a partir de importantes desplazamientos en las expectativas, de los cambios políticos y culturales que se manifiestan en nuevas conductas de la población a nivel mundial, y del desmoronamiento de las certidumbres y promesas del progreso. Por eso, también es urgente vislumbrar nuevas perspectivas, lo que implica emprender una tarea de re-interpretación de la cuestión nacional y de la coyuntura global actual que, a todas luces, es una coyuntura de cambio de época, marcada por la presencia de varias crisis: las crisis alimentaria y de seguridad humana, la crisis del empleo, la crisis energética y sus desafíos para el futuro de la industria de los hidrocarburos; crisis todas atravesadas por la de la economía internacional originada en lo que algunos analistas consideran el colapso de la base productiva de la economía de los Estados Unidos a causa de una desmesurada especulación financiera, y su capacidad de arrastre hacia otros países.

En su conjunto, estas crisis son materia de intensos debates sobre sus orígenes, consecuencias, especificidad, sus tiempos y los modos de ser remontadas. Crecen así los acuerdos sobre la necesidad de cambios fundamentales en los principios y paradigmas del desarrollo que, fundado en el crecimiento económico, el individuo racional, la ausencia de lugar y comunidad, la separación entre cultura y naturaleza, entre economía y sociedad, entre economía y naturaleza, la primacía del conocimiento experto, etc., se impuso por sobre cualquier otra forma de ser, pensar y soñar el futuro. Sin embargo, las otras formas de hacerlo están surgiendo como reacciones a las crisis y también como imaginarios de mundos distintos que intentan restituir la unidad y armonía de lo separado, lo primordial del sitio o territorio y de racionalidades colectivas, la contención del progreso de cara a un desplazamiento hacia el ser humano entre otras aristas. Estas forman asoman ahora desde prácticas y experiencias que han convivido -invisibilizadas- con las formas dominantes y que es preciso articular.

Recogiendo las experiencias que le son propias, el CIDES-UMSA se ha propuesto contribuir a un mejor y nítido debate sobre estas posibilidades de encuentro o desencuentro entre las diferentes opciones de desarrollo, dotándolas de los argumentos necesarios que permitan vislumbrar sus posibilidades futuras de cara a una transformación de estructuras sociales, políticas y culturales, en un marco ineludible de construcción de más justicia, democracia, igualdad para una profunda cohesión social y cultural.

Este desafío pasa por iniciar una sistematización de los debates sobre diferentes campos y ámbitos de la realidad de cara a los cambios políticos fundamentales en la región y particularmente en nuestro país, y en los propios parámetros del patrón de desarrollo y globalización actuales. Así, los libros que componen la serie de esta colección de aniversario tocan temas referidos al futuro de la minería y los hidrocarburos, al desarrollo productivo de la industria, al cambio climático en Los Andes y sus efectos sobre la agricultura, al contexto general de crisis y de vulnerabilidad de precios de los productos fundados en recursos naturales; tocan las cuestiones del empleo y regímenes de bienestar, de población y migraciones, de género, de las llamadas economías indígenas, de la democracia y otros temas vinculados con dimensiones culturales y políticas del desarrollo.

Esperamos que, con base en esta colección, podamos generar y compartir reflexiones y debates sobre sus diferentes temas y aproximarnos a una discusión sistemática sobre las “ciencias del desarrollo” en su perspectiva multidisciplinaria, para proyectar hacia los próximos años lo que se ha logrado consolidar como estructuras, estrategias y principios de organización de reflexiones y programas académicos y sustituir lo que ya no es suficiente ni pertinente para enfrentar esta coyuntura de crisis mundial, de cuestionamientos a los “paradigmas del desarrollo” y los patrones de la globalización, pero también de cambios políticos que traen nuevas promesas para el mundo, la región y particularmente para nuestro país.

La Paz, Julio de 2009.

Ivonne Farah Henrich
Directora CIDES – UMSA

Prólogo

I.

El mundo es un pluriverso político, cultural y cognitivo. La vida se organiza y experimenta de varios modos. Se produce conocimiento a través de una diversidad de estrategias, de procesos de imaginación, que permiten comprender las diversas dimensiones de la naturaleza y a nosotros como parte de ella. No sólo existe una pluralidad de formas de conocimiento que corresponde a la diversidad de culturas sino que también al interior de cada cultura se desarrolla una pluralidad de formas de pensamiento. En este sentido que las pretensiones de verdad que se esgrimen en cualquier cultura acaban siendo una forma de desconocimiento de la diversidad constitutiva de su forma de vida, además se convierten en un acto represivo que desconoce el despliegue de una pluralidad de formas de pensar en los más diversos ámbitos, desde el estudio de los procesos de la naturaleza en sentido amplio hasta los procesos sociales y políticos.

La modernidad ha contenido en su historia las pretensiones de verdad universal a través de religiones monoteístas así como de la estructura de legitimación y validación de las formas de conocimiento que se han desarrollado bajo la noción de ciencia, pero también ha contenido a la vez una proliferación de estrategias teóricas para sostener esa pretensión de universalidad así como otras que, de facto, han mostrado que no hay un único modo de pensar y conocer. La misma historia de la ciencia se encarga de mostrar la temporalidad y la

falibilidad de las teorías aunque no necesariamente su irrelevancia. La pluralidad de formas de pensamiento responde a la temporalidad de las formas de vida social pero también al hecho de que el conocimiento por lo general es producto de la imaginación, como ejercicio de libertad en procesos de trabajo y producción intelectual.

Lo peculiar de la historia de las ciencias modernas es que se ha desarrollado sobre el eje de producción y legitimación de verdades universales, que han sido parte de una geopolítica de expansión colonial, experimentando a la vez como sus nuevas producciones mostraban la temporalidad, por lo tanto, su finitud. En particular en el ámbito de las ciencias sociales casi todos los campos de conocimiento que se han configurado como disciplinas se caracterizan por contener una pluralidad y teorías en competencia, algunas de ellas complementarias. No sólo hay pluralidad de teorías sino que también hay contradicciones, lucha y competencia entre ellas. Esta pluralidad a veces es dialógica, a veces es agonista, como parte de antagonismos sociales que son constitutivos y se recrean también a través de las formas de explicación que se generan para dar cuenta de la vida social.

En la historia de la producción de conocimiento por mucho tiempo no ha habido reconocimiento de la pluralidad de formas de conocimiento, ya que una de las principales estrategias de las teorías que ha pretendido ser dominantes o la verdad universal, ha sido justamente negar el carácter de conocimiento a otros discursos o formas de pensar. El pluralismo teórico se levanta sobre la eliminación de este supuesto y el sentimiento de finitud del propio pensamiento y de su temporalidad, lo cual predispone a leer y escuchar otras teorías, a considerar otros métodos y en los momentos a establecer una relación dialógica o configurar un campo interteórico que no necesariamente disuelva las diferencias sino que sea una condición del desarrollo de cada una de las estrategias.

Una buena parte del pensamiento moderno ha sido y es etnocéntrico, así como también el de otras culturas que no se han reformado introduciendo un principio de igualdad en las relaciones interculturales. Apesar de las pretensiones de universalidad, otros pueblos y culturas han seguido manteniendo y desarrollando sus creencias, su imaginación cognitiva, es decir, han seguido cultivando una pluralidad de formas de conocimiento a través de una diversidad de formas de vida social y política. Hoy estamos viviendo un tiempo de reconocimiento

de la diversidad cultural en nuevas condiciones que, sin embargo, están atravesadas por tensiones y algunas formas aparentes. Por un lado, hay procesos político- culturales que demandan un reconocimiento igualitario desde los movimientos políticos articulados desde las matrices culturales subalternas en tiempos coloniales y neocoloniales. Por otro lado, en parte como respuesta estos movimientos, hay un conjunto de políticas de reconocimiento multicultural que integran con más derechos pero manteniendo la jerarquía entre las formas culturales y políticas modernas y las de las otras culturas. Se concibe las formas de conocimiento y las estructuras sociales y políticas como complementarias, en el sentido de secundarias. Por eso se habla de usos y costumbres y conocimiento tradicional, esto quiere decir sobre todo incapaz de universalidad; es decir, como un localismo persistente.

Las estrategias cognitivas que se conciben a sí mismas como universales y científicas pretenden conocer desde fuera, o al modo antropológico dentro pero desde fuera de las matrices cognitivas de la cultura que se está estudiando. Una buena parte de lo que se ha producido como conocimiento histórico y social en los países de América Latina se ha hecho con estrategias caracterizadas por esta pretensión de universalidad, que dadas las jerarquías culturales reconocidas e instituidas, implica un grado de exterioridad. Por eso hoy uno de los principales retos consiste en una reforma que produzcan los medios y los cambios necesarios de tal manera que podamos pensar cognitivamente las relaciones entre culturas a la vez que se las puede reformar democráticamente, dejando de lado el supuesto de la universalidad de las teorías sociales etnocéntricas. Estamos frente al reto de preparar las condiciones epistemológicas que permitan recrear un conocimiento plural, es decir, no un conocimiento sobre la pluralidad a partir de un posición cognitiva monocultural sino en un diálogo entre las diferentes teorías modernas y de éstas con las formas de conocimiento que corresponden a las culturas que hoy están planteando las condiciones de posibilidad de una reforma democrática en varios países de América Latina.

II.

Una de las líneas de desarrollo de las ciencias sociales ha sido una creciente especialización o abstracción de dimensiones de la vida social

que se han vuelto objeto de campos especializados de estudio. Así se ha configurado la economía, la sociología, la ciencia política, la antropología, y otras, como disciplinas especiales que, sin embargo, se refieren todas al estudio de la vida social, que durante un buen tiempo solía ser abordada como una totalidad indiscernible. Hoy uno de los rasgos del trabajo en el campo la ciencia sociales es esta división que ha pasado por un amplio desarrollo metodológico y teórico. Esto se combina, a la vez, con el despliegue de una pluralidad de teorías en el seno de cada una de estas disciplinas, que es uno los aspectos que dinamiza el desarrollo cognitivo y metodológico en cada uno estos campos. Luego de varias décadas en las que la línea predominante ha sido la especialización disciplinar, desde hace un tiempo estamos experimentando procesos de configuración de estrategias cognitivas multi e interdisciplinarias, es decir, intentos de rearmar el todo social o acercarse cada vez más a la reconstrucción de las totalidades sociales a través de una articulación de los medios que se han desarrollado para penetrar analíticamente en cada una de sus diferenciaciones históricamente producidas y cambiantes. En este tipo de trabajo también hay varias alternativas.

El CIDES es un centro multidisciplinario en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades. Cultivamos a la vez cierto grado de especialización disciplinar con procesos de estudio, investigación y articulación de conocimiento social inter y multidisciplinario. Los trabajos que incluimos en este volumen reflejan este tipo de dirección. La mayor parte de ellos son una modalidad de reflexionar sobre el trabajo de los entes científicos sociales.

Uno de los principios organizadores de la vida académica del CIDES, en relación a sus programas de formación en las maestrías y el doctorado así como en la investigación, es el del pluralismo teórico y epistemológico. Concebimos que este ámbito académico, en tanto espacio público de formaciones y de trabajo intelectual, debe estar abierto a la diversidad de estrategias de producción de conocimiento y también a la diversidad del conocimiento que ya se ha producido como resultado del desarrollo de las ciencias sociales y las humanidades en el país, en la región y en el mundo.

Este volumen está concebido como una contribución al desarrollo del pluralismo epistemológico en nuestro ámbito, en los procesos de formación, en los procesos de investigación así como en el proceso de

diálogo interteórico y en lo posible intercultural. En este sentido, este volumen contiene un conjunto de trabajos que responden a varias tareas.

Este volumen está organizado en dos bloques. En un primer bloque se reúnen trabajos que tienen visiones más generales sobre los problemas del conocimiento, desde las críticas a la formación del pensamiento moderno y su función en la configuración del orden colonial, hasta los problemas que se plantean en la producción de conocimiento social en países que son resultado de procesos de colonización que han sobrepuesto sociedades y han establecido jerarquías sociales culturales y cognitivas. En este sentido, se ensayan algunas propuestas sobre como enfrentar la producción de conocimientos social en ámbitos de diversidad cultural.

En un segundo bloque se reúne un conjunto de trabajos reflexivos sobre la práctica de las ciencias sociales. Algunos autores este volumen: Guadalupe Valencia, Maya Aguiluz, León Olivé, Martín Puchet y Hugo José Suarez han sido profesores del programa de Doctorado Multidisciplinario en Ciencias del Desarrollo que realizamos a través de un convenio de cooperación con la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ellos son docentes investigadores de la UNAM, hemos tenido el privilegio y el gusto de tenerlos aquí como profesores de nuestro programa de doctorado. Hace tiempo queríamos plasmar en una publicación esta colaboración académica que nos ha permitido desarrollar el nivel doctoral en nuestra institución. A todos ellos nuestro más sentido agradecimiento. Algunos otros autores: Luis H. Antezana, Walter Navia y Mauricio Gil han sido profesores en la maestría de Epistemología y en la maestría de Filosofía y Ciencia Política, así como también en el doctorado. Para nosotros también es un honor tenerlos como parte de nuestro equipo docente y como autores en este el libro de celebración de 25 años de desarrollo de nuestra comunidad académica. Este vínculo con la academia mexicana es un modo de avanzar en un diálogo intercultural entre dos academias, que en estos años han ido profundizando la circulación de docentes y estudiantes, y sobre todo la circulación de teorías y experiencias académicas, alimentando el pluralismo teórico y epistemológico que cultivamos en nuestro ámbito y que es el objeto de esta publicación.

Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica

León Olivé

Las sociedades de conocimientos

Uno de los grandes problemas actuales en relación con el desarrollo económico y social es el de qué tipos de conocimientos es necesario generar y aprovechar, y cómo hacerlo, precisamente para esos fines. Esto va acompañado del problema de cómo lograr que los diferentes grupos sociales tengan las capacidades, no sólo de apropiarse y utilizar conocimientos que sean relevantes para la comprensión y solución de sus problemas sino, sobre todo, de generar ellos mismos los conocimientos que sean necesarios para ello.

Hoy en día, al considerar los conocimientos que pueden impulsar el desarrollo económico y social suele pensarse predominante, si no es que exclusivamente, en los conocimientos científicos y tecnológicos, a los cuales se considera como la base para los sistemas de producción económica que han venido desarrollándose en las últimas décadas. Esto ha llevado al uso, cada vez más frecuente en discursos políticos y académicos, del concepto de “sociedad del conocimiento”.

Con frecuencia se reduce el concepto de sociedad del conocimiento al de sociedades cuyas economías están basadas en el conocimiento, donde la generación de riqueza se basa sobre todo en el trabajo intelectual altamente calificado, más que en el manual de baja o mediana calificación. Los sistemas más productivos desde este punto de vista son los que descansan en la generación y explotación de conocimiento científico-tecnológico. Así, hoy en día, las empresas biotecnológicas, las

informáticas, las de nuevos materiales son típicas de estas economías. Las economías más potentes del planeta actualmente están basadas en esos sistemas de producción.

Pero esta reducción economicista no es la más conveniente para plantear modelos de desarrollo económico y sobre todo *social* en América Latina, particularmente cuando se considera su composición plural, multicultural, en donde destaca la participación de una gran cantidad de pueblos originarios. En este contexto es necesario contar con un modelo de sociedad del conocimiento más amplio, que sea útil para diseñar políticas y estrategias adecuadas para los países latinoamericanos.

Frente al concepto economicista de “sociedad del conocimiento”, conviene oponer otro según el cual se considera que una sociedad del conocimiento (o mejor una “sociedad de conocimientos”) es una donde sus miembros (individuales y colectivos) (a) tienen la capacidad de apropiarse de los conocimientos disponibles y generados en cualquier parte, (b) pueden aprovechar de la mejor manera los conocimientos de valor universal producidos históricamente, incluyendo los científicos y tecnológicos, pero también los *conocimientos tradicionales*, que en todos los continentes constituyen una enorme riqueza, y (c) pueden generar, por ellos mismos, los conocimientos que hagan falta para comprender mejor sus problemas (educativos, económicos, de salud, sociales, ambientales, etc.), para proponer soluciones y para realizar acciones para resolverlos efectivamente.

Además, un modelo de sociedades de conocimientos adecuado para América Latina debería incluir por lo menos estas tres características: que sean sociedades justas, democráticas y plurales. Que una sociedad sea *justa* significa que contenga los mecanismos necesarios para que todos sus miembros satisfagan al menos sus necesidades básicas y desarrollen sus capacidades y planes de vida de maneras aceptables de acuerdo con su cultura específica. Esto es reconocer el valor de la diversidad cultural, así como la necesidad de respetar y fortalecer cada una de las culturas (ésta es la característica de *pluralidad*). La tercera característica sería que la toma de decisiones y las acciones se realicen mediante una participación efectiva de representantes legítimos de todos los grupos sociales involucrados y afectados en la formulación de los problemas y en las resoluciones para implementar soluciones (ésta es la *democracia participativa*).

Un concepto así resulta más prometedor para plantear sociedades de conocimientos en el horizonte de los países latinoamericanos, con la capacidad de apropiarse, distribuir, generar y usar los conocimientos para la mejor comprensión de sus problemas sociales, para la propuesta de soluciones y para actuar en consecuencia.

La innovación

Otro concepto central en esta discusión es el de innovación. Desde una perspectiva económica y empresarial suele verse a la innovación en términos de la posibilidad de que un desarrollo tecnológico produzca artefactos o servicios que se colocan exitosamente en el mercado, o que transformaciones en sistemas y procedimientos contribuyan a una mayor productividad económica.

Pero bajo perspectivas más amplias el concepto de innovación puede entenderse como el resultado de una compleja red donde interactúan diversos agentes, desde centros de investigación y universidades, empresas, agentes gubernamentales y estatales, hasta diferentes sectores sociales, incluyendo comunidades y pueblos indígenas, donde cada uno de ellos puede aportar una parte, pero donde el resultado no es sólo el agregado de sus contribuciones, sino las consecuencias de sus interacciones. La innovación, desde este punto de vista, tiene que ver con la generación de nuevo conocimiento y sobre todo con su aprovechamiento social para la resolución de problemas por parte de grupos específicos. Pero desde luego no es necesario que se constituyan estas complejas redes. Una comunidad puede ella misma realizar innovaciones que contribuyan a su desarrollo social.

Los *conocimientos tradicionales*, entendidos como los conocimientos que han sido generados, preservados, aplicados y utilizados por comunidades y pueblos tradicionales, como los grupos indígenas de América Latina, constituyen una parte medular de las culturas de dichos pueblos, y tienen un enorme potencial para la comprensión y resolución de diferentes problemas sociales y ambientales. Esto, dicho sea de paso, no es característico sólo de nuestro continente. En África, Asia y en la misma Europa, existe un enorme reservorio de conocimientos tradicionales, por lo cual todos los países, incluso los más avanzados como los europeos, harían bien en revisar sus políticas

con respecto a los conocimientos tradicionales, para impulsar su preservación y aprovechamiento social, por ejemplo los relacionados con la agricultura.

Una gran cantidad de conocimiento tradicional tiene que ver con el uso sustentable de la biodiversidad, uso y preservación de los bosques y selvas, con medicina, con el mejoramiento de especies para la alimentación y con la manufactura de objetos de interés cultural y de utilidad para la vida cotidiana.

Los conocimientos tradicionales, por tanto, tienen un gran potencial para el desarrollo económico y social, e incluso podrían incorporarse a innovaciones comerciales, pero pueden contribuir al desarrollo social de muchas maneras no comerciales. Por esto, no sólo como parte de los derechos inherentes de los pueblos originarios, sino también por las formas en que la sociedad más amplia puede beneficiarse del aprovechamiento de esos conocimientos, siempre y cuando se respete debidamente los derechos y la propiedad intelectual de quienes generaron y han conservado tal conocimiento, es importante desarrollar mecanismos sociales para su preservación, promoción y adecuada explotación en beneficio principalmente de quienes lo han generado y conservado, pero también del resto de la sociedad.

Si se ha de contribuir a una sociedad de conocimientos justa, la explotación de tales conocimientos debe hacerse sobre bases éticamente aceptables, garantizando que se haga el debido reconocimiento de la propiedad intelectual de esos conocimientos por parte de quienes lo generaron y/o conservaron, mediante apropiadas formas de protección jurídica.

Debería ser claro, entonces, que los conocimientos tradicionales merecen mucha mayor atención de la que hasta ahora han recibido, particularmente en los contextos de políticas de innovación. Esto es cierto con respecto a casi cualquier país del mundo, pero es particularmente urgente atender esta problemática en los países del tercer mundo en los que existe una muy rica diversidad cultural, y muchos pueblos y comunidades que poseen una amplia variedad de conocimientos tradicionales.

Redes sociales de innovación

Para realizar un óptimo aprovechamiento de tales conocimientos es necesario constituir *redes sociales de innovación*, en donde participen de manera central las comunidades que han generado y conservado los conocimientos tradicionales pertinentes. Se trata de redes generadoras y transformadoras de conocimiento y de la realidad, que deben cumplir con las siguientes condiciones:

- a) que expresamente se dirijan al estudio de problemas específicos y a proponer soluciones para ellos;
- b) que puedan apropiarse del conocimiento previamente existente que sea necesario para comprender el problema y para proponer soluciones, para lo cual es indispensable que los agentes que formen parte de esas redes, mediante sus prácticas, puedan acceder a bancos de información, a libros y a bibliotecas bajo los formatos que sean más adecuados dadas las características geográficas, ecológicas y culturales donde actúan; esto exige que los agentes tengan las habilidades para ello, y que exista la infraestructura que les permita tal acceso;
- c) que sean capaces de generar ellas mismas el conocimiento que no puede encontrarse previamente construido, o que no está disponible por ser privado, y que es necesario para entender y resolver los problemas de que se trate;
- d) que tengan, en su caso, capacidad de recuperar, promover y aprovechar conocimientos tradicionales, pero también la capacidad de protegerlo debidamente desde la perspectiva de la propiedad intelectual;
- e) que tengan una estructura que evite la jerarquización y permita el despliegue de las capacidades de todos los participantes para contribuir a la generación del conocimiento que interesa, así como de las acciones convenientes para resolver el problema.

Se trata, entonces, de redes de resolución de problemas, en las que pueden participar algunos o todos de los siguientes muy diversos agentes: individuos, que pueden ser científicos, tecnólogos, gestores, empresarios, funcionarios públicos, agricultores, grandes y pequeños,

campesinos, pescadores, miembros de comunidades indígenas, etc., pero también grupos e instituciones, como asociaciones civiles, academias, universidades, organizaciones, agencias del estado, organismos internacionales, etc., junto con miembros de comunidades tradicionales involucradas. Pero como señalamos antes, una comunidad tradicional puede perfectamente por ella misma utilizar sus conocimientos tradicionales para promover su desarrollo social.

Las *redes sociales de innovación*, además de incluir sistemas y procesos donde se genera el conocimiento, incluyen: a) mecanismos para garantizar que el conocimiento será aprovechado socialmente para satisfacer demandas analizadas críticamente por diferentes grupos involucrados, y por medios aceptables desde el punto de vista de quienes serán afectados; y b) mecanismos y procedimientos que garantizan la participación de quienes tienen los problemas, desde la conceptualización y formulación del problema, hasta su solución.

Problemas: el estatus epistemológico de los conocimientos tradicionales y su apropiación ilegítima

Para avanzar en la constitución de redes sociales de innovación, y particularmente para construir y consolidar redes donde se incorporen conocimientos tradicionales, debidamente protegidos, es necesario enfrentar y resolver una diversidad de problemas. Veamos tan sólo uno de ellos, pero uno capital: el estatus epistemológico de los conocimientos tradicionales.

La importancia de tener una clara elucidación de este problema se deriva de que en muchas ocasiones, cuando se encuentra cierto conocimiento tradicional que es útil en un contexto de innovación, conocimiento medicinal por ejemplo, desde un punto de vista epistemológico se le descalifica como conocimiento no-científico, o en el mejor de los casos como conocimiento proto-científico. A partir de esa subestimación, o aparente desprecio epistemológico, se justifica una apropiación ilícita de tal conocimiento, por ejemplo por medio de patentes de alguna innovación que realmente está basada en tal conocimiento tradicional, pero que se beneficia de la falta de claridad y de un reconocimiento de la completa robustez epistémica de los conocimientos tradicionales. Por ejemplo, suele alegarse que un

determinado conocimiento medicinal tradicional puede consistir en el conocimiento “empírico” de que un brebaje preparado con determinadas yerbas puede ser benéfico para tratar cierto padecimiento. Pero acto seguido se dirá que quienes tienen tal conocimiento “empírico” carecen de un conocimiento científico acerca de las sustancias que constituyen los principios activos de tales yerbas, así como de sus formas de actuar en el organismo, y que por tanto, quienes sí han desarrollado esos conocimientos científicos, una empresa farmacéutica por ejemplo, tiene pleno derecho para ser la titular de una patente que proteja su derecho monopólico a su comercialización, quedando excluidos los pueblos que tenían el conocimiento tradicional de los beneficios de dicha comercialización de un producto basado en su conocimiento.

Este enfoque requiere entonces un sólido fundamento en una epistemología pluralista, que explique la posibilidad y justifique la existencia de diferentes conjuntos de criterios de validez del conocimiento y que sostenga por tanto que la legitimidad de los conocimientos tradicionales no debería estar basada en los mismos criterios que se utilizan para juzgar la validez de los conocimientos científicos o tecnológicos. Los criterios de validez para los conocimientos tradicionales deberían identificarse por medio de cuidadosas investigaciones en relación con los procesos de generación, transmisión, apropiación social y aplicación de esa clase de conocimientos¹. En particular, es necesario subrayar que en gran medida el conocimiento tradicional es tácito, y con frecuencia se transmite sólo de forma oral y mediante el ejemplo.

Esbozo de una fundamentación epistemológica pluralista

Para nuestros fines entenderemos a la epistemología como la disciplina que analiza críticamente las prácticas cognitivas, es decir, aquellas mediante las cuales se genera, se aplica y se evalúan diferentes formas de conocimiento. Conviene contrastar esta idea con la concepción tradicional de la epistemología como la disciplina filosófica que busca explicitar los primeros principios del conocimiento y explicar por qué son fundamentales, es decir, por qué actúan como fundamentos de

1 Cf. Maffie, James, ‘In the end, we have the Gatling gun, and they have not’: Future prospects of indigenous knowledges, *FUTURES, The Journal of policy, planning and future studies*, Vol. 41, No. 1, enero 2009, pp. 53-65. Véase también Olivé, León, *Multiculturalismo y Pluralismo*, Paidós, México, 1999.

todo conocimiento (en el sentido fuerte de fundamentos, como un basamento firme e inamovible).

Frente a esta segunda y más tradicional concepción, hoy en día es mucho más aceptada, y promete mayor fecundidad, la posición que concibe a la epistemología como teniendo una dimensión descriptiva y una dimensión normativa. Se encarga por una parte del análisis de ciertas prácticas sociales generadoras de conocimiento, tal y como éstas existen y se han desarrollado de hecho, incluyendo la estructura axiológica, de normas y valores epistémicos y metodológicos que sustentan la validez de tales conocimientos. Un aspecto crucial de este enfoque es comprender que tal estructura axiológica es inseparable del resto de la práctica cognitiva, y ésta a su vez, como veremos adelante, forma parte de un medio cultural, social y ecológico específico.

Al encargarse del análisis de la dimensión axiológica, que puede conducir a una crítica de la misma, para un mejor logro de los fines de esa práctica (mejor en términos de las propias normas y valores del medio cultural en donde está inserta), la epistemología pasa de la dimensión descriptiva a la normativa.

Prácticas sociales y prácticas epistémicas (o cognitivas)²

El concepto clave para comprender esta propuesta es el de prácticas epistémicas como prácticas sociales. Entendemos a las *prácticas sociales* como constituidas por grupos humanos cuyos miembros realizan ciertos tipos de acciones buscando fines determinados y, por tanto, además de sujetos (con una subjetividad y emotividad constituida en su entorno cultural), estos seres humanos son agentes, es decir, realizan acciones, proponiéndose alcanzar fines determinados, utilizando medios específicos. Los fines que persiguen los agentes son valorados y las acciones que realizan son evaluadas en función de un conjunto de normas y valores característicos de cada práctica. Así, las prácticas incluyen una estructura axiológica y además las acciones son guiadas por las representaciones explícitas (creencias, teorías y modelos) que tienen los agentes, y además por conocimiento tácito. En todas las sociedades hay prácticas, por ejemplo, económicas, técnicas, educativas,

² En este trabajo utilizo como sinónimos los términos de prácticas epistémicas y prácticas cognitivas.

políticas, recreativas y religiosas. En las sociedades modernas hay además prácticas tecnológicas y científicas. Pero en todas las sociedades han existido prácticas epistémicas, es decir, aquellas donde se generan conocimientos, entre ellas las prácticas técnicas³.

Con más detalle, una práctica se entiende como un sistema dinámico que incluye al menos los siguientes elementos, los cuales se subrayan para propósitos analíticos, pero que deben verse como íntimamente relacionados e interactuando entre sí.

- a) Un conjunto de *agentes* con capacidades y con propósitos comunes. Una práctica siempre incluye un colectivo de agentes que coordinadamente interactúan entre sí y con el medio. Por tanto, en las prácticas los agentes siempre se proponen tareas colectivas y coordinadas.
- b) Un medio del cual forma parte la práctica, y en donde los agentes interactúan con otros objetos y otros agentes (por ejemplo el medio donde se realiza una práctica agrícola o pesquera).
- c) Un conjunto de objetos (incluyendo otros seres vivos) que forman también parte del medio (semillas, la tierra, especies animales).
- d) Un conjunto de acciones (potenciales y realizadas) que están estructuradas. Las acciones involucran intenciones, propósitos, fines, proyectos, tareas, representaciones, creencias, valores, normas, reglas, juicios de valor y emociones⁴. De este conjunto conviene destacar:
 - d₁) Un conjunto de representaciones del mundo (potenciales y efectivas), que guían las acciones de los agentes. Estas representaciones incluyen creencias (disposiciones a actuar de una cierta manera en el medio), y teorías (conjuntos de modelos de aspectos del medio, por ejemplo, cosmologías).
 - d₂) Un conjunto de supuestos básicos (principios), normas, reglas, instrucciones y valores, que guían a los agentes al realizar sus acciones y que son necesarios para evaluar sus propias representaciones y acciones, igual que las de otros agentes. Esta es la *estructura axiológica* de una práctica.

3 Para un desarrollo de estas ideas véase León Olivé, *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

4 Véanse Theodore R. Schatzki, *Social Practices, A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1996); Th. Schatzki, "Introduction: practice theory", en T. Schatzki, K. Knorr Cetina K. y E. Savigny (eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (Londres y Nueva York, Routledge, 2001).

Las prácticas cognitivas, pues, sólo pueden desarrollarse por grupos humanos y no por individuos aislados. La *adecuación* de una práctica no es una cosa de todo o nada, sino es un asunto gradual, que tiene que ver con la medida en que los agentes de la práctica logran los fines que se proponen, y la evaluación de su logro, en función de sus propios valores (por ejemplo, desarrollar un determinado cultivo y cosecharlo). Diremos que un sistema axiológico es *correcto*, si la práctica a la que pertenece ese sistema es adecuada. (Por ejemplo, el sistema axiológico de una práctica que logra con éxito la cosecha de maíz de una comunidad, es correcto). Ambas características (adecuación y corrección), de las prácticas y de sus sistemas axiológicos, dependen tanto de las capacidades cognitivas y de acción de los agentes, como del medio dentro del cual deben llevar a cabo sus acciones y al cual necesariamente deben transformar. Como los medios (sociales, culturales, ecológicos) son muy diversos, de ahí surge la amplia variedad de prácticas y, por tanto, de sistemas axiológicos correctos.

La tesis central, entonces, es que *la diversidad axiológica de las prácticas cognitivas es el resultado normal y esperable a partir de la naturaleza misma de tales prácticas y del hecho de que necesariamente se desarrollan en medios específicos que varían unos de los otros.*

Ésta es la idea central para fundamentar la tesis de que los conocimientos deben ser evaluados en términos de las prácticas epistémicas que los generan, transmiten y aplican, y del medio cultural en el cual se desarrollan y cobran sentido tales prácticas epistémicas. Lo crucial es no desgajar los resultados —los conocimientos— de los sujetos colectivos que los han generado y de las prácticas mediante las cuales los han producido y los aplican. Así, es posible comprender por qué existe una gran diversidad de formas de producción de conocimiento, cada una con diferentes estándares de evaluación, y que sin embargo tienen pleno derecho a reclamar un estatus de conocimiento, cuya propiedad (por ejemplo para fines de propiedad intelectual), puede y debe ser reivindicada por los legítimos productores, que son los agentes por medio de cuyas prácticas se generan, se preservan y se aprovechan esos conocimientos.

Dichas prácticas tienen sentido en contextos culturales específicos, de ahí la importancia de comprenderlas bajo una perspectiva pluralista. Pues el desarrollo de un pluralismo epistemológico es necesario para

enfrentar la posición harto frecuente que sostiene que muchos de los llamados conocimientos tradicionales son el resultado de prácticas epistémicas que por sí mismas no pueden reclamar legitimidad, sino que se trata de conocimientos técnicos sin base científica, y que si acaso las aplicaciones de tales conocimientos son efectivas, eso requiere de una explicación científica, la cual suele ser proporcionada por las investigaciones financiadas por las modernas empresas de innovación. Mediante esta vía suele pretenderse legitimar su apropiación y explotación comercial por parte de quienes no son los depositarios originales.

Pero además, desde una perspectiva pluralista las prácticas sociales, incluyendo las epistémicas, se comprenden como insertas y formando parte de un medio, un entorno, y no ajenas a él. Por eso las prácticas sociales (cognitivas, agrícolas, económicas, educativas, recreativas, religiosas) de las comunidades tradicionales, y en general las culturas tradicionales, no deben concebirse como separadas de su entorno, de su habitat y del ecosistema del que forman parte. Por esta vía, bajo una concepción pluralista, es posible además justificar el derecho de los pueblos indígenas a participar activamente en la toma de decisiones sobre la explotación de los recursos naturales de los territorios que ocupan y sobre la manera de canalizar esos beneficios, sin que esto obstaculice el desarrollo de un proyecto nacional común, donde se respete la identidad colectiva de cada grupo, pero donde existan y operen efectivamente mecanismos de toma de decisión con la auténtica participación de todos los involucrados.

De este modo la concepción pluralista permite construir y fundamentar un modelo de sociedad con formas de organización social, política y económica que conduzcan al florecimiento y desarrollo autónomo de los pueblos indígenas de Latinoamérica, aprovechando sus recursos económicos y culturales, mediante relaciones sociales justas, es decir, que garanticen la satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de la sociedad y la realización de sus capacidades y planes de vida.

Baste esta alusión a un problema central en el terreno epistémico, pero con importantes consecuencias ético-políticas y socio-económicas, para señalar una de las vías que tenemos que desarrollar, no sólo para proteger a los conocimientos tradicionales y sus legítimos propietarios, sino para desarrollar un auténtico modelo de sociedad del conocimiento,

que sea plural, democrática y justa, que ofrezca las condiciones para un aprovechamiento social del conocimiento, y con la capacidad de generar el nuevo conocimiento que requiera para la comprensión y resolución de sus problemas. Esto es algo que resulta indispensable en América Latina, que debe formar parte de los proyectos nacionales y del proyecto iberamericano, en virtud de fenómenos como la globalización y el surgimiento de las sociedades del conocimiento.

Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*

Boaventura de Sousa Santos

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal¹. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser². Lo que es producido como no-existente es radicalmente excluido porque se encuentra

* Este texto fue originariamente presentado en el centro Fernand Braudel, de la universidad de Nueva York en Binghamton, el 24 de octubre de 2006. posteriormente fue presentado bajo versiones renovadas en la universidad de Glasgow, la universidad de Victoria y la universidad de Wisconsin-Madison. Quisiera dar las gracias a Gavin Anderson, Alison Phipps, Emílios Christodoulidis, David Schneiderman, Claire Cutler, Upendra Baxi, Len Kaplan, Marc Galanter, Neil Komesar, Joseph Thome, Javier Couso, Jeremy Webber, Rebecca Johnson, James Tully y John Harrington, por sus comentarios. Maria paula Meneses, además de comentar el texto, me asistió en las investigaciones, por lo cual le estoy muy agradecido. Este trabajo no sería posible sin la inspiración derivada de las interminables conversaciones sobre el pensamiento occidental con Maria Irene Ramalho, quien también preparó la versión inglesa del texto.

- 1 No sostengo que el pensamiento occidental moderno sea la única forma histórica de pensamiento abismal. Por el contrario, es altamente probable que existan, o hayan existido, formas de pensamiento abismal fuera de occidente. Este texto no busca una caracterización de lo último; simplemente mantiene que, sea abismal o no, las formas de pensamiento no-occidental han sido tratadas de un modo abismal por el pensamiento moderno occidental. Lo que implica que no enlazo aquí ni con el pensamiento occidental premoderno, ni con las versiones marginadas o subordinadas del pensamiento occidental moderno que se han opuesto a la versión hegemónica, ésta es la única de la que me ocupo.
- 2 Sobre la sociología de las ausencias como una crítica de la producción de la realidad noexistente por el pensamiento hegemónico, véanse Santos 2004, 2006b y 2006c.

más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente, lo que más caracteriza al pensamiento abismal es, pues, la imposibilidad de la presencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, sólo está la no-existencia, la invisibilidad, la ausencia no-dialéctica.

Para ofrecer un ejemplo basado en mi propio trabajo, he caracterizado la modernidad occidental como un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre regulación social y emancipación social³. Ésta es la distinción visible que fundamenta todos los conflictos modernos, en términos de problemas sustantivos y en términos de procedimientos. Pero por debajo de esta distinción existe otra, una distinción invisible, sobre la cual se funda la anterior. Esa distinción invisible es la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. En efecto, la dicotomía regulación/emancipación sólo se aplica a las sociedades metropolitanas. Sería impensable aplicarla a los territorios coloniales. La dicotomía regulación/emancipación no tuvo un lugar concebible en estos territorios. Allí, otra dicotomía fue la aplicada, la dicotomía entre apropiación/violencia, la cual, por el contrario, sería inconcebible si se aplicase de este lado de la línea. Porque los territorios coloniales fueron impensables como lugares para el desarrollo del paradigma de la regulación/emancipación, el hecho de que esto último no se aplicase a ellos no comprometió al paradigma de la universalidad.

El pensamiento abismal moderno sobresale en la construcción de distinciones y en la radicalización de las mismas. Sin embargo, no importa cómo de radicales sean esas distinciones ni cómo de dramáticas puedan ser las consecuencias del estar en cualquier lado de esas distinciones, lo que tienen en común es el hecho de que pertenecen a este lado de la línea y se combinan para hacer invisible la línea abismal sobre la cual se fundan. Las intensas distinciones visibles que estructuran la realidad

3 Esta tensión es el otro lado de la discrepancia moderna entre experiencias presentes y expectativas acerca del futuro, también expresada en el lema positivista de "orden y progreso". el pilar de la regulación social está constituido por el principio del estado, el principio del mercado y el principio de la comunidad, mientras que el pilar de la emancipación consiste en tres lógicas de la racionalidad: la racionalidad estética-expresiva de las artes y la literatura, la racionalidad cognitiva-instrumental de la ciencia y la tecnología y la racionalidad moral-práctica de la ética y la ley del derecho (Santos, 1995:2). Véase también Santos 2002a.

social en este lado de la línea están erguidas sobre la invisibilidad de la distinción entre este lado de la línea y el otro lado de la línea.

El conocimiento moderno y el derecho moderno representan las más consumadas manifestaciones del pensamiento abismal. Ambos dan cuenta de las dos mayores líneas globales del tiempo moderno, las cuales, aunque sean diferentes y operen diferenciadamente, son mutuamente interdependientes. Cada una de ellas crea un subsistema de distinciones visibles e invisibles de tal modo que las invisibles se convierten en el fundamento de las visibles. El campo del conocimiento, el pensamiento abismal consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos alternativos de conocimiento: la filosofía y la teología. El carácter exclusivista de este monopolio se encuentra en el centro de las disputas epistemológicas modernas entre formas de verdad científicas y no científicas. Puesto que la validez universal de una verdad científica es obviamente siempre muy relativa, dado que puede ser comprobada solamente en lo referente a ciertas clases de objetos bajo determinadas circunstancias y establecida por ciertos métodos, ¿cómo se relaciona esto con otras posibles verdades que puedan demandar un estatus mayor pero que no se pueden establecer según métodos científicos, tales como la razón y la verdad filosófica, o como la fe y la verdad religiosa?⁴

Estas tensiones entre ciencia, filosofía y teología han llegado a ser altamente visibles pero, como afirmo, todas ellas tienen lugar en este lado de la línea. Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad. Es inimaginable aplicarles no sólo la distinción científica verdadero/ falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimientos aceptables en este lado de la línea⁵. Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones,

4 Aunque de modos muy distintos, Pascal, Kierkegaard y Nietzsche fueron los filósofos que más profundamente analizaron, y vivieron, las antinomias contenidas en esta cuestión. Más recientemente, se debe mencionar a Karl Jaspers (1952, 1986, 1995) y Stephen Toulmin (2001).

5 Para una descripción de los debates recientes sobre las relaciones entre ciencia y otros conocimientos, véase Santos, Nunes y Meneses, 2007. Véase también Santos 1995: 7-55.

magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas. Así, la línea visible que separa la ciencia de sus otros modernos crece sobre una línea invisible abismal que coloca, de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos, reconocidos como alternativos, en el reino de la filosofía y la teología.

En el campo del derecho moderno, este lado de la línea está determinado por lo que se considera legal o ilegal de acuerdo con el estado oficial o con el derecho internacional. Lo legal y lo ilegal son las únicas dos formas relevantes de existir ante el derecho y, por esa razón, la distinción entre los dos es una distinción universal. Esta dicotomía centra y abandona todo el territorio social donde la dicotomía podría ser impensable como un principio organizativo, ése es, el territorio sin ley, lo a-legal, lo no-legal e incluso lo legal o lo ilegal de acuerdo con el derecho no reconocido oficialmente⁶. Así, la línea abismal invisible que separa el reino del derecho del reino del no derecho fundamenta la dicotomía visible entre lo legal y lo ilegal que organiza, en este lado de la línea, el reino del derecho.

En cada uno de los dos grandes dominios –ciencia y derecho– las divisiones llevadas a cabo por las líneas globales son abismales hasta el extremo de que efectivamente eliminan cualquier realidad que esté al otro lado de la línea. Esta negación radical de la co-presencia fundamenta la afirmación de la diferencia radical que, en este lado de la línea, separa lo verdadero y lo falso, lo legal y lo ilegal. El otro lado de la línea comprende una vasta cantidad de experiencias desechadas, hechas invisibles tanto en las agencias como en los agentes, y sin una localización territorial fija. Realmente, como he sugerido, hubo originariamente una localización territorial e históricamente ésta coincidió con un específico territorio social: la zona colonial⁷. Aquello que no podría ser pensado ni como verdadero ni como falso, ni como

6 En Santos 2002a, analizo con gran detalle la naturaleza del derecho moderno y el tópico del pluralismo legal (la coexistencia de más de un sistema legal en el mismo espacio geopolítico).

7 En este texto doy por sentado el íntimo vínculo entre capitalismo y colonialismo. Véanse, entre otros, Williams, 1994 (originariamente publicado en 1944); Arendt, 1951; Fanon, 1967; Horkheimer y Adorno, 1972; Wallerstein, 1974; Dussel, 1992; Mignolo 1995; Quijano, 2000.

legal o como ilegal estaba ocurriendo más distintivamente en la zona colonial. A este respecto, el derecho moderno parece tener algún precedente histórico sobre la ciencia en la creación del pensamiento abismal. De hecho, contrariamente a la convencional sabiduría legal, fue la línea global separando el viejo mundo del nuevo mundo la que hizo posible la emergencia del derecho moderno y, en particular, del derecho internacional moderno en el viejo mundo, a este lado de la línea⁸. La primera línea global moderna fue probablemente el tratado de Tordesillas entre Portugal y España (1494)⁹, pero las verdaderas líneas abismales emergieron a mediados del siglo *xvi* con las líneas de amistad¹⁰. El carácter abismal de las líneas se manifiesta por sí mismo

- 8 El imperialismo es por lo tanto constitutivo del estado moderno. a diferencia de lo que afirman las teorías convencionales del derecho internacional, éste no es producto del Estado moderno pre-existente. El Estado moderno, el derecho internacional, el constitucionalismo nacional y el constitucionalismo global son productos del mismo proceso histórico imperialista. Véase Koskeenniemi, 2002; Anghie, 2005; Tully, próximamente.
- 9 La definición de las líneas abismales ocurre gradualmente. De acuerdo con Carl Schmitt (2003: 91), las líneas cartográficas del siglo *xv* (las *rayas*, Tordesillas) todavía presupusieron un orden espiritual global vigente a ambos lados de la división –la medieval República cristiana, simbolizada por el Papa-. Esto explica las dificultades que enfrenta Francisco de Vitoria, el gran teólogo y jurista español del siglo *xvi*, en justificar la ocupación de la tierra en las Américas. Vitoria se pregunta si el descubrimiento es título suficiente para la posesión de la tierra. su respuesta es muy compleja, no sólo porque es formulada en un estilo aristotélico antiguo, sino principalmente porque Vitoria no ve alguna respuesta convincente que no presuponga la superioridad de los europeos. Este hecho, sin embargo, no confiere un derecho moral o estatutario sobre la tierra ocupada. Según Vitoria, incluso la civilización superior de los europeos no es suficiente como base fundamental de un derecho moral. Para Vitoria, la conquista sólo podría ser suficiente base para un derecho reversible a la tierra, un *jura contraria*, como dijo. esto es, la cuestión de la relación entre conquista y derecho a la tierra debe ser preguntada en su reverso: si los indios hubiesen descubierto y conquistado a los europeos, ¿también habrían tenido derecho a ocupar la tierra? La justificación de Vitoria de la ocupación de la tierra está todavía imbuida en el orden cristiano medieval, en la misión adscrita a los reyes españoles y portugueses por el papa, y en el concepto de guerra justa. Véase Carl Schmitt, 2003: 101-125. Véase también Anghie, 2005:13-31. La laborioso argumentación de Vitoria refleja hasta qué punto la corona estuvo por entonces mucho más preocupada en legitimar los derechos de propiedad que en la soberanía sobre el nuevo mundo. Véase también Pagden, 1990: 15.
- 10 Desde el siglo *xvi* en adelante, las líneas cartográficas, las llamadas *líneas de amistad* –la primera de las cuales ha emergido probablemente como resultado del tratado Cateau-Cambresis de 1559 entre España y Francia– rompen la idea de un orden global común y establecen una dualidad abismal entre los territorios a este lado de la línea y los territorios al otro lado de la línea. A este lado de la línea se aplican la tregua, la paz y la amistad, al otro lado de la línea, la ley del más fuerte, la violencia y el saqueo. Lo que sucede al otro lado de la línea no está sujeto a los mismos principios éticos o jurídicos aplicados en este lado de la línea. No puede, por lo tanto, dar lugar a conflictos originados por la violación de esos principios. Esta dualidad permitió, por ejemplo, que le rey católico de Francia tuviese una alianza con el rey católico de España en este lado de la línea, y, al mismo tiempo, en el otro lado de la línea.

en el elaborado trabajo cartográfico invertido para su definición, en la precisión extrema demandada por los cartógrafos, los fabricantes de globos terráqueos y los pilotos, y en su vigilancia y el castigo duro de las violaciones. En su constitución moderna, lo colonial representa, no lo legal o lo ilegal, sino lo sin ley. La máxima entonces se convierte en popular –“Más allá del ecuador no hay pecados”– recogida en el famoso pasaje de *Penseés* de Pascal escrito a mediados del siglo XVII: “*Tres grados de latitud trastocan la jurisprudencia por completo y un meridiano determina lo que es verdadero... Éste es un gracioso tipo de justicia cuyos límites están marcados por un río; verdadero en este lado de los Pirineos, falso en el otro*” (1966: 46).

Desde mediados del siglo XVI en adelante, el debate legal y político entre los estados europeos concerniente al nuevo mundo está centrado en la línea legal global, esto es, en la determinación de lo colonial, no en el orden interno de lo colonial. Por el contrario, lo colonial es el estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar. Hobbes se refiere explícitamente a la “población salvaje en muchos lugares de América” como ejemplos del estado de naturaleza (1985 [1651]: 187), y asimismo Locke piensa cuando escribe *Del gobierno civil*: “en el principio todo el mundo era América” (1946 [1690]: §49). Lo colonial es así el punto oculto sobre el cual las concepciones modernas de conocimiento y derecho son construidas. Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII son tan importantes por lo que sostienen como por lo que silencian. Lo que dicen es que los individuos modernos, los hombres metropolitanos, entran en el contrato social para abandonar el estado de naturaleza y formar la sociedad civil¹¹. Lo que no dicen es que de este modo está siendo creada una masiva región mundial de estado de naturaleza, un estado de naturaleza al cual millones de seres humanos son condenados y dejados sin alguna posibilidad de escapar vía la creación de una sociedad civil.

La modernidad occidental, más allá de significar el abandono del estado de naturaleza y el paso a la sociedad civil, significa la coexistencia de ambos, sociedad civil y estado de naturaleza, separados por una línea abismal donde el ojo hegemónico, localizado en la sociedad civil, cesa de mirar y de hecho, declara como no-existente el estado de naturaleza. El presente que va siendo creado al otro lado de la línea se hace invisible

11 Sobre las diferentes concepciones de contrato social, véase Santos, 2002a: 30-39.

al ser reconceptualizado como el pasado irreversible de este lado de la línea. El contacto hegemónico se convierte simultáneamente en no-contemporaneidad. Esto disfraza el pasado para hacer espacio a un único y homogéneo futuro. Por lo tanto, el hecho de que los principios legales vigentes en la sociedad civil, en este lado de la línea, no se apliquen al otro lado de la línea no compromete de modo alguno su universalidad.

La misma cartografía abismal es constitutiva del conocimiento moderno. De nuevo, la zona colonial es, *par excellence*, el reino de las creencias y comportamientos incomprensibles, los cuales de ningún modo pueden ser considerados conocimientos, sean verdaderos o falsos. El otro lado de la línea alberga sólo prácticas mágicas o idólatras incomprensibles. La extrañeza completa de dichas prácticas llevó a la negación de la naturaleza humana de los agentes de las mismas. En la base de sus refinadas concepciones de humanidad o dignidad humana, los humanistas alcanzaron la conclusión de que los salvajes eran subhumanos. ¿tienen alma los indios? –era la cuestión. Cuando el Papa Pablo III respondió afirmativamente en su bula *Sublimis Deus* de 1537, lo hizo por convencimiento de que la población indígena tenía alma como un receptáculo vacío, un *anima nullius*, muy similar a la *terra nullius*¹². El concepto de vacío jurídico que justificó la invasión y ocupación de los territorios indígenas.

Con base en estas concepciones abismales legales y epistemológicas, la universalidad de la tensión entre regulación y emancipación, aplicándola a este lado de la línea, no se contradice con la tensión entre apropiación y violencia aplicada al otro lado de la línea. Apropiación y violencia toman diferentes formas en la línea legal abismal y en la línea epistemológica abismal. Pero, en general, apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mientras que violencia implica destrucción física, material, cultural y humana. Esto avanza sin decir que apropiación y violencia están profundamente entrelazadas. en el reino del conocimiento, la apropiación se extiende desde el uso de los nativos como guías¹³ y el uso de mitos y ceremonias locales como instrumentos de conversión, hasta la expropiación del conocimiento

12 De acuerdo con la bula “los indios son verdaderamente hombres y... no sólo son capaces de entender la Fé católica, según nuestra información, ellos desean extremadamente recibirla”. “Sublimis Deus” está en [http:// www.papalencyclicals.net/paul03/ p3subli.htm](http://www.papalencyclicals.net/paul03/p3subli.htm), y a ella se accedió el 22 de septiembre de 2006.

13 Como en el famoso caso de Ibn Majid, un experimentado piloto que mostró a Vasco de Gama la ruta marítima desde Mombasa hasta la India (Ahmad, 1971). Otros ejemplos se pueden encontrar en Burnett, 2002.

indígena de la biodiversidad, mientras la violencia se extiende desde la prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos y la adopción forzada de nombres cristianos, la conversión y destrucción de lugares ceremoniales y símbolos, y a todas las formas de discriminación racial y cultural. Como mantiene la ley, la tensión entre apropiación y violencia es particularmente compleja a causa de su relación directa con la extracción de valor: comercio de esclavos y trabajo forzado, uso instrumental del derecho de costumbres y la autoridad en el gobierno indirecto, expropiación de recursos naturales, desplazamientos masivos de poblaciones, guerras y tratados desiguales, diferentes formas de apartheid y asimilación forzada, etc. Mientras la lógica regulación/emancipación es impensable sin la distinción matriz entre el derecho de las personas y el derecho de las cosas, la lógica de apropiación/violencia sólo reconoce el derecho de las cosas, de ambas cosas, humanas y no humanas. La típica versión casi ideal de este derecho es la ley del “estado libre del Congo” bajo el rey Leopoldo II de Bélgica¹⁴.

Existe, por lo tanto, una cartografía moderna dual: una cartografía legal y una cartografía epistemológica. El otro lado de la línea abismal es el reino de más allá de la legalidad y la ilegalidad (sin ley), de más allá de la verdad y la falsedad (creencias, idolatría y magia incomprensible)¹⁵. Juntas, estas formas de negación radical resultan en una ausencia radical, la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna. la exclusión es así radical y no-existente, como subhumanos no son candidatos concebibles para la inclusión social¹⁶. La humanidad moderna no es concebible sin la subhumanidad moderna¹⁷. La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, ahí se encuentra la condición de la

14 Diferentes visiones de esta “colonia privada” y del rey Leopoldo pueden ser leídas en Emerson, 1979; Hochschild, 1999; Dumoulin, 2005; Hasian, 2002: 89-112.

15 La profunda dualidad del pensamiento abismal y la incommensurabilidad entre los términos de la dualidad se hizo cumplir por monopolios bien controlados del conocimiento y del derecho con una poderosa base institucional –universidades, centros de investigación, comunidades científicas, colegios de abogados y letrados– y la sofisticada tecnología lingüística de la ciencia y la jurisprudencia.

16 La supuesta exterioridad del otro lado de la línea es, en efecto, la consecuencia de su doble pertenencia al pensamiento abismal: como fundamento y como negación del fundamento.

17 Fanon denunció esta negación de la humanidad con una sorprendente lucidez (Fanon, 1963, 1967). El radicalismo de la negación fundamenta la defensa fanoniana de la violencia como una dimensión intrínseca de la revuelta anticolonial. El contraste entre Fanon y Gandhi al respecto, incluso pensando que ambos comparten la misma lucha, debe ser objeto de cuidadosa reflexión, particularmente porque ellos son dos de los más importantes pensadores-activistas del siglo pasado. Véase Federici, 1994 y Kebede, 2001.

afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal¹⁸.

Mi argumento en este texto es que esto es tan verdadero hoy en día como en el periodo colonial. El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas. Las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en día en el pensamiento y práctica occidental moderna como lo hicieron durante el ciclo colonial. Hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas. Hoy como entonces, la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la línea se convierte en suprema. Hoy como entonces, la civilidad legal y política en este lado de la línea se presupone sobre la existencia de una completa incivilidad en el otro lado de la línea. Guantánamo es hoy una de las más grotescas manifestaciones de pensamiento legal abismal, la creación del otro lado de la línea como una no-área en términos políticos y legales, como una base impensable para el gobierno de la ley, los derechos humanos, y la democracia¹⁹. Pero sería un error considerar esto excepcional. Existen otros muchos Guantánamos, desde Iraq hasta Palestina y Darfur. Más que eso, existen millones de Guantánamos en las discriminaciones sexuales y raciales, en la esfera pública y privada, en las zonas salvajes de las megaciudades, en los guetos, en las fábricas de explotación, en las prisiones, en las nuevas formas de esclavitud, en el mercado negro de órganos humanos, en el trabajo infantil y la prostitución.

Sostengo, primero, que la tensión entre regulación y emancipación continúa coexistiendo con la tensión entre apropiación y violencia de tal modo que la universalidad de la primera tensión no se contradice con la existencia de la segunda; segundo, que líneas abismales continúan estructurando el conocimiento moderno y el derecho moderno; y, tercero, que esas dos líneas abismales son constitutivas de las relaciones políticas y culturales basadas en occidente, y de las interacciones en el sistema mundo moderno. En suma, sostengo que la cartografía

18 Esta negación fundamental permite, por un lado, que todo lo que es posible se transforma en posibilidad de todo, y por el otro, que la creatividad exaltadora del pensamiento abismal trivialice el precio de su destructividad.

19 Sobre Guantánamo y cuestiones relacionadas, véase entre muchos otros, McCormak, 2004; Amann, 2004a, 2004b; Human rights Watch, 2004; Sadat, 2005; Steyn, 2004; Borelli, 2005; Dickinson, 2005; Van bergen y Valentine, 2006.

metafórica de las líneas globales ha sobrevivido a la cartografía literal de las líneas de amistad que separaron el viejo del nuevo mundo. La injusticia social global está, por lo tanto, íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. La batalla por la justicia social global debe, por lo tanto, ser también una batalla por la justicia cognitiva global. Para alcanzar el éxito, esta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento postabismal.

La división abismal entre regulación/emancipación y apropiación/violencia

La permanencia de líneas globales abismales a través del periodo moderno no significa que éstas hayan permanecido fijas. Históricamente, las líneas globales dividiendo los dos lados han sido cambiantes. Pero en un momento histórico dado, se establecieron fijas y su posición es fuertemente examinada y guardada, muy similar a las líneas de amistad. En los últimos sesenta años, las líneas globales sufrieron dos sacudidas tectónicas. La primera tuvo lugar con las luchas anticoloniales y los procesos de independencia²⁰. El otro lado de la línea se irguió contra la exclusión radical, las poblaciones que habían sido sometidas al paradigma de la apropiación/violencia se organizaron y clamaron el derecho de ser incluidas en el paradigma de la regulación/emancipación (Fanon, 1963, 1967; Nkrumah, 1965; Cabral, 1979; Gandhi, 1951, 1956). Por un tiempo, el paradigma de la apropiación/violencia parecía tener su fin, y así hizo la división abismal entre este lado de la línea y el otro lado de la línea. Cada una de las dos líneas globales (la epistemológica y la jurídica) parecían estar moviéndose de acuerdo con su propia lógica, pero ambas en la misma dirección: sus movimientos parecían converger en la contracción y en última instancia en la eliminación del otro lado de la línea. Sin embargo, esto no fue lo que ocurrió, como mostraron la teoría de la dependencia, la teoría del sistema-mundo, y los estudios poscoloniales²¹.

20 En la víspera de la segunda guerra mundial, las colonias y las excolonias constituían cerca del 85% de la superficie terrestre del globo.

21 Los múltiples orígenes y las posteriores variaciones de estos debates pueden ser examinados en Memmi, 1965; Dos santos, 1971; Cardoso y Faletto, 1969; Frank, 1969; Rodney, 1972; Wallerstein, 1974, 2004; Bambirra, 1978; Dussell, 1995; Escobar, 1995; Chew y Denmark, 1996; Spivak, 1999; Césaire, 2000; Mignolo, 2000; Grosfoguel, 2000; Afzal Khan y Sheshadri-Crooks, 2000; Mbembe, 2001; Dean y Levi, 2003.

En este texto, me centro en el análisis de la segunda sacudida tectónica de las líneas globales abismales. Ésta ha estado en curso desde las décadas de los setenta y los ochenta, y avanza en dirección opuesta. Esta vez, las líneas globales se están moviendo de nuevo, pero lo hacen de tal modo que el otro lado de la línea parece estar expandiéndose, mientras que este lado de la línea está contrayéndose. La lógica de la apropiación/violencia ha ido ganando fuerza en detrimento de la lógica de regulación/emancipación. Hasta tal punto que el dominio de la regulación/emancipación está no sólo contrayéndose sino contaminándose internamente por la lógica de la apropiación/violencia.

La complejidad de este movimiento es difícil de desvelar tal y como se presenta ante nuestros ojos, y nuestros ojos no pueden ayudar estando en este lado de la línea y mirando desde dentro hacia fuera. Para captar la dimensión completa de lo que está aconteciendo uno requiere un enorme esfuerzo de descentramiento. Ningún estudioso puede realizarlo él solo, como un individuo. Incitando a un esfuerzo colectivo para desarrollar una epistemología del sur²², conjeturo que este movimiento está hecho de un movimiento principal y un contramovimiento subalterno. Al movimiento principal lo denominé el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador, y al contramovimiento lo llamo cosmopolitismo subalterno.

Primero, el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador. Lo colonial es aquí una metáfora para aquellos que perciben que sus experiencias vitales tienen lugar al otro lado de la línea, y se rebelan contra ello. El retorno de lo colonial es la respuesta abismal a lo que es percibido como una intrusión amenazante de lo colonial en las sociedades metropolitanas. Ese retorno adopta tres formas principales: la terrorista²³, los trabajadores migrantes indocumentados²⁴ y los refugiados²⁵. De

22 Entre 1999 y 2002 dirigí un proyecto de investigación titulado “Reinventando la emancipación social: hacia nuevos manifiestos”, en el cual participaron sesenta científicos sociales en seis países (Brasil, Colombia, India, Mozambique, Portugal y Sudáfrica). Los resultados principales serán publicados en cinco volúmenes, de los cuales tres ya están disponibles: Santos, 2005, 2006a y 2007. Para las implicaciones epistemológicas de este proyecto véase Santos, 2003 y Santos, 2004. Sobre las conexiones de este proyecto con el Foro social Mundial, véase Santos, 2006e.

23 Entre otros véase Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Sekhon, 2003; C. Graham, 2005, N. Graham 2005; Sschempele, 2004a, 2004b, 2006; Guiora, 2005.

24 Véase Miller, 2002; De Genova, 2002; Kanstroom, 2004; Hansen y Stepputat, 2004; Wishnie, 2004; Taylor, 2004; Silverstein, 2005; Passel, 2005; Sassen, 1999. Para la visión de la extrema derecha, véase Buchanan, 2006.

25 Basándose en *Orientalismo* de Edward Said (1978), Akram (2000) identifica una nueva forma de estereotipar, que llama neo-orientalismo, que afecta a la evaluación metropolitana de

diferentes modos, cada una lleva con ella la línea global abismal que define la exclusión radical y la no-existencia legal. Por ejemplo, en muchas de sus previsiones, la nueva ola de leyes antiterroristas y migratorias siguen la lógica reguladora del paradigma de la apropiación/violencia²⁶. El retorno de lo colonial no requiere necesariamente la presencia de éste en las sociedades metropolitanas. Es suficiente con que mantenga una conexión relevante con ellas. En el caso de los terroristas, esa conexión puede ser establecida a través de los servicios secretos. En el caso de trabajadores migrantes indocumentados, será suficiente con ser empleado en una de los centenares de miles de fábricas de explotación del sur global²⁷, subcontratados por corporaciones multinacionales metropolitanas. En el caso de los refugiados, la conexión relevante es establecida por su demanda de obtener estatus de refugiado en una sociedad metropolitana dada.

Lo colonial que retorna es de hecho un nuevo colonial abismal. Esta vez, lo colonial retorna no sólo en los territorios coloniales anteriores sino también en las sociedades metropolitanas. Aquí reside la gran transgresión, pues lo colonial del periodo colonial clásico en caso alguno podía entrar en las sociedades metropolitanas a no ser por iniciativa del colonizador (como esclavo, por ejemplo). Se está ahora entrometiendo y penetrando en los espacios metropolitanos que fueron demarcados desde el comienzo de la modernidad occidental a este lado de la línea y, además, muestra un nivel de movilidad inmensamente superior a la movilidad de los esclavos fugitivos²⁸. Bajo estas circunstancias, lo metropolitano abismal se ve a sí mismo atrapado en un espacio contraído y reacciona redibujando la línea abismal. Desde su perspectiva, la nueva intromisión de lo colonial no puede sino ser conocida con la lógica ordenante de apropiación / violencia. La época de la pulcra división entre el viejo y el nuevo mundo, entre lo metropolitano y lo colonial,

asilo y refugio solicitada por las poblaciones que vienen del mundo árabe o musulmán. Véanse también Akram, 1999. Menefee, 2004; Bauer, 2004; Cianciarulo, 2005; Akram y Karmely, 2005.

26 Sobre las implicaciones de la nueva ola de legislación antiterrorista y migratoria, véanse los artículos citados en las notas a pie de página 23, 24 y 25, e Immigrant Rights Clinic, 2001; Chang, 2001; Whitehead y Aden, 2002; Zelman, 2002; Lobel, 2002; Roach, 2002 (centrado en el caso canadiense); Van de linde *et al.*, 2002 (centrado en algunos países europeos); Miller, 2002; Emerton, 2004 (centrado en Australia); Boyne, 2004 (centrado en Alemania); Krishnan, 2004 (centrado en la India); Barr, 2004; n. Graham, 2005.

27 Aquí me refiero a las regiones y países periféricos y semiperiféricos del sistema mundo moderno, los cuales, tras la segunda guerra mundial, solían ser llamados el tercer Mundo (Santos, 1995: 506-519).

28 Véanse, por ejemplo, David, 1924; Tushnet, 1981: 169-188.

ha terminado. La línea debe ser dibujada tan cerca al rango como sea necesario para garantizar la seguridad. Lo que solía ser inequívoco para este lado de la línea es ahora un territorio sucio atravesado por una línea abismal serpenteante. El muro israelí de segregación en Palestina²⁹ y la categoría de “combatiente enemigo ilegal³⁰” son probablemente las metáforas más adecuadas de las nuevas líneas abismales y la sucia cartografía a la que conduce.

Una cartografía sucia no puede sino conllevar prácticas sucias. La regulación / emancipación está siendo cada vez más desfigurada por la presión creciente y la presencia en su medio de la apropiación / violencia. Sin embargo, ni la presión ni la desfiguración pueden ser completamente comprendidas, precisamente porque el otro lado de la línea fue desde el principio incomprensible como un territorio subhumano³¹. De modos muy diferentes, el terrorista y el trabajador migrante indocumentado ilustran la presión de la lógica de apropiación/violencia y la inhabilidad del pensamiento abismal para comprender dicha presión como algo externo a la regulación / emancipación.

Es cada vez más evidente que la legislación antiterrorista mencionada, ahora promulgada en varios países siguiendo la resolución del consejo de seguridad de Naciones Unidas³² y bajo una fuerte presión de la diplomacia estadounidense, vacía el contenido civil y político de los derechos y garantías constitucionales básicas. Como todo esto sucede sin una suspensión formal de tales derechos y garantías, estamos siendo testigos de la emergencia de una nueva forma de estado, el estado de excepción, el cual, contrariamente a las viejas formas de estado de sitio o estado de emergencia, restringe derechos democráticos bajo la premisa de salvaguardarlos o incluso expandirlos³³.

29 Véase corte internacional de Justicia, 2005.

30 Véanse Dörmann, 2003; Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Human rights Watch, 2004; Gill y Sliedregt, 2005.

31 Como una ilustración, los letrados son llamados a atemperar la presión mediante el mantenimiento de la doctrina convencional, cambiando las reglas de interpretación, redefiniendo el alcance de los principios y las jerarquías entre ellos. Un ejemplo dado es el debate sobre la constitucionalidad de la tortura entre Alan Dershowitz y sus críticos. Véanse Dershowitz, 2002, 2003a, 2003b; Posner 2002; Kreimer, 2003; Strauss, 2004.

32 Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas 1566. Esta resolución antiterrorista fue adoptada el 8 de octubre de 2004, siguiendo la resolución 1373 también del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, la cual fue adoptada como respuesta a los ataques del 11 de septiembre en Estados Unidos. Para un análisis detallado del proceso de adopción de la resolución 1566, véase Saul, 2005.

33 Utilizo el concepto de estado de excepción para expresar la condición político-legal en la cual la erosión de los derechos civiles y políticos ocurre bajo el amparo de la constitución,

Más en general, parece que la modernidad occidental sólo puede expandirse globalmente en la medida en que viola todos los principios sobre los cuales históricamente se ha fundamentado la legitimidad del paradigma regulación/emancipación a este lado de la línea. Los derechos humanos son así violados con objeto de ser defendidos, la democracia es destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida. Líneas abismales están siendo trazadas en un sentido literal y metafórico. En el sentido literal, éstas son las líneas que definen las fronteras como cercas³⁴ y campos de asesinato, que dividen las ciudades entre zonas civilizadas (más y más, comunidades bloqueadas)³⁵ y zonas salvajes, y las prisiones entre lugares de confinamiento legal y lugares de destrucción brutal e ilegal de la vida³⁶.

La otra rama del movimiento principal actual es el retorno del colonizador. Esto implica resucitar formas de ordenamiento colonial tanto en las sociedades metropolitanas, esta vez gobernando la vida de los ciudadanos comunes, como en las sociedades en un tiempo sometidas al colonialismo europeo. Es el caso más notable de lo que denomino el nuevo gobierno indirecto³⁷. Está emergiendo como el estado que se retira de la regulación social y cuyos servicios públicos son privatizados. Poderosos actores no-estatales obtienen por lo tanto control sobre las vidas y bienestar de vastas poblaciones, sea el control de la salud, la tierra, el agua potable, las semillas, los bosques, o la calidad del medio ambiente. la obligación política que ata al sujeto legal al *Rechtstaat*, el estado moderno constitucional, que ha prevalecido en este lado de la línea, está siendo remplazado por obligaciones contractuales privatizadas y despolitizadas, bajo las cuales la parte más débil está más o menos

esto es, sin suspensión formal de esos derechos, como ocurre cuando el estado de emergencia está declarado. Véanse Scheppele, 2004b; Agamben, 2004.

34 Un buen ejemplo de la lógica legal abismal subrayando la defensa de la construcción de un cerco separando la frontera sur estadounidense de México se encuentra en Glon, 2005.

35 Véanse Blakely y Snyder, 1999; Low, 2003; Atkinson y Blandy, 2005; Coy, 2006.

36 Véanse Amann, 2004a, 2004b; Brown, 2005. un nuevo informe del comité temporal del parlamento europeo sobre la actividad ilegal de la CIA en Europa (noviembre de 2006) muestra cómo gobiernos europeos actuaron dispuestos a facilitar los abusos de la CIA, tales como detenciones secretas y rendición a la tortura. este campo dispuesto a investigar involucró a 1245 sobrevuelos y paradas de aviones de la CIA en Europa (algunos de ellos implicaron transferencia de prisioneros) y la creación de centros de detención secretos en Polonia, Rumania y probablemente también en Bulgaria, Ucrania, Macedonia y Kosovo.

37 El gobierno indirecto fue una forma de política colonial europea practicada en gran parte de las antiguas colonias británicas, donde lo tradicional, la estructura de poder local, o al menos parte de ella, fue incorporada a la administración del estado colonial. Véanse Lugard, 1929; Perham, 1934; Malinowski, 1945; Furnivall, 1948; Morris y Read, 1972; Mamdani, 1996, 1999.

a la misericordia de la parte más fuerte. Esta última forma de ordenar conlleva algunas semejanzas inquietantes con el orden de apropiación/violencia que prevalece al otro lado de la línea. He descrito esta situación como el auge de un fascismo social, un régimen social de relaciones de poder extremadamente desiguales que concede a la parte más fuerte un poder de veto sobre la vida y el sustento de la parte más débil.

En otra parte distingo cinco formas de fascismo social³⁸. Aquí me refiero a tres de ellas, aquellas que más claramente reflejan la presión de la lógica de apropiación/violencia sobre la lógica de regulación/emancipación. La primera es el *fascismo del apartheid social*. Me refiero a la segregación social de los excluidos a través de una cartografía urbana que diferencia entre zonas “salvajes” y “civilizadas”. Las zonas urbanas salvajes son las zonas del estado de naturaleza de Hobbes, las zonas de guerra civil interna como en muchas megaciudades a lo largo del sur global. Las zonas civilizadas son las zonas del contrato social que se ven a sí mismas más y más amenazadas por las zonas salvajes. Con el objetivo de defenderse, se convierten en castillos neofeudales, enclaves fortificados que son característicos de las nuevas formas de segregación urbana (ciudades privadas, propiedades cerradas, comunidades bloqueadas, como mencioné anteriormente). La división entre zonas salvajes y civilizadas se está convirtiendo en un criterio general de sociabilidad, un nuevo tiempo-espacio hegemónico que atraviesa todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y es, por lo tanto, común a la acción estatal y no-estatal.

La segunda forma es un *fascismo contractual*. Sucede en las situaciones en las que las desigualdades de poder entre las partes en el contrato de derecho civil (sea un contrato de trabajo o un contrato para la disponibilidad de bienes y servicios) son tales que la parte débil, se rinde vulnerable por no tener alternativa, acepta las condiciones impuestas por la parte más fuerte, pese a que puedan ser costosas y despóticas. E proyecto neoliberal de convertir el contrato laboral en un contrato de derecho civil como algunos otros, presagia una situación de fascismo contractual. Como mencioné anteriormente, esta forma de fascismo sucede frecuentemente hoy en día en situaciones de privatización de los servicios públicos, tales como salud, bienestar, utilidades, etc³⁹. En tales

38 Analizo en detalle la emergencia del fascismo social como consecuencia de la ruptura de la lógica del contrato social en Santos, 2002b: 447-458.

39 Uno de los ejemplos más dramáticos es la privatización del agua y las consecuencias sociales que conlleva. Véase Bond, 2000 y Buhlungu *et al.*, 2006 (para el caso de Sudáfrica);

casos el contrato social que presidió la producción de servicios públicos en el estado de bienestar y el estado desarrollista es reducido al contrato individual entre consumidores y proveedores de servicios privados. A la luz de las a menudo manifiestas deficiencias de la regulación pública, esta reducción exige la eliminación del ámbito contractual de aspectos decisivos para la protección de los consumidores, los cuales, por esta razón, se convierten en extracontractuales. Demandando prerrogativas contractuales adicionales, las agencias de servicios privatizados toman las funciones de regulación social anteriormente ejercidas por el estado. El estado, sea implícita o explícitamente, subcontrata estas agencias para realizar estas funciones y, haciéndolo sin la participación efectiva o el control de los ciudadanos, se convierte en cómplice de la producción social del fascismo contractual.

La tercera forma de fascismo social es el *fascismo territorial*. Tiene lugar siempre que actores sociales con un fuerte capital patrimonial o militar disputan el control del estado sobre los territorios donde ellos actúan, o neutralizan ese control cooptando o coercionando a las instituciones estatales y ejerciendo una regulación social sobre los habitantes del territorio, sin su participación y en contra de sus intereses. En muchos casos éstos son los nuevos territorios coloniales dentro de los estados que en la mayoría de los casos fueron alguna vez sometidos al colonialismo europeo. Bajo diferentes formas, la tierra originaria tomada como prerrogativa de conquista y la subsecuente “privatización” de las colonias se encuentran presentes en la reproducción del fascismo territorial y, más generalmente, en la relación entre terratenientes y campesinos sin tierra. Al fascismo territorial también están sometidas poblaciones civiles que viven en zonas de conflicto armado⁴⁰.

El fascismo social es una nueva forma de estado de naturaleza y prolifera a la sombra del contrato social de dos modos: poscontractualismo y precontractualismo. Poscontractualismo es el proceso por medio del cual grupos sociales e intereses sociales que hasta ahora fueron incluidos en el contrato social son excluidos de éste sin alguna perspectiva de retorno: trabajadores y clases populares están siendo

Oliveira Filho, 2002 (para el caso de Brasil); Olivera, 2005 y Flores, 2005 (para el caso de Bolivia); Bauer, 1998 (para el caso de Chile); Trawick, 2003 (para el caso de Perú); Castro, 2006 (para el caso de México). lidiando con dos o más casos, Donahue y Johnston, 1998; Balanyá *et al.*, 2005; Conca, 2005; Lopes, 2005. Véanse también Klare, 2001; Hall, Lobina y de la Motte, 2005.

40 Para el caso de Colombia, véase Santos y García Villegas, 2001.

expelidos del contrato social a través de la eliminación de derechos sociales y económicos, por lo tanto se convierten en poblaciones descartables. El precontractualismo consiste en bloquear el acceso a la ciudadanía a grupos sociales que antes se consideraban a sí mismo candidatos de ciudadanía y que tenían la razonable expectativa de acceder a ella: por ejemplo, la juventud urbana que vive en los guetos de megaciudades en el norte global y el sur global⁴¹.

Como régimen social, el fascismo social puede coexistir con la democracia política liberal. Más allá de sacrificar la democracia a las demandas del capitalismo global, esto trivializa la democracia hasta tal grado que ya no es necesaria, o incluso ya no es conveniente, sacrificar la democracia para promover el capitalismo. Esto es, por lo tanto, un fascismo pluralista, es decir, una forma de fascismo que nunca existió. De hecho, ésta es mi convicción, podemos estar entrando en un periodo en el cual las sociedades son políticamente democráticas y socialmente fascistas.

Las nuevas formas de gobierno indirecto también comprenden la segunda gran transformación de la propiedad y el derecho de propiedad en la era moderna. La propiedad, y específicamente la propiedad de los territorios del nuevo Mundo, fue, como mencioné al comienzo, el asunto clave que sostiene al establecimiento de líneas modernas, abismales y globales. La primera transformación tuvo lugar cuando la propiedad sobre las cosas fue extendida, con el capitalismo, a la propiedad sobre los medios de producción. Como Karl Renner (1965) describe tan bien, el propietario de las máquinas se convierte en propietario de la fuerza de trabajo de los trabajadores que operan con las máquinas. El control sobre las cosas se convierte en control sobre la gente. Por supuesto, Renner pasó por alto el hecho de que en las colonias esta transformación no sucedió, toda vez que el control sobre las personas fue la forma original de control sobre las cosas, lo último incluyendo ambas cosas, humanas y no humanas. La segunda gran transformación de la propiedad tiene lugar, más allá de la producción, cuando la propiedad de los servicios se convierte en una forma de control de las personas que los necesitan para sobrevivir. La nueva forma de gobierno indirecto da lugar a una forma de despotismo descentralizado, para usar la caracterización de Mamdani del gobierno colonial africano (Mamdani,

41 Un análisis inicial y elocuente de este fenómeno puede ser leído en Wilson, 1987.

1996: cp.2). El despotismo descentralizado no choca con la democracia liberal, si no que la hace cada vez más irrelevante para la calidad de vida de poblaciones cada vez más grandes.

Bajo las condiciones del nuevo gobierno indirecto, más que regular el conflicto social entre los ciudadanos, el pensamiento abismal moderno está llamado a suprimir el conflicto social y a ratificar el estado sin ley a este lado de la línea, como siempre había sucedido al otro lado de la línea. Bajo la presión de la lógica de apropiación/violencia, el concepto exacto de derecho moderno –la norma universalmente válida que emana del estado y que es impuesta coercitivamente por éste si es necesario– está por lo tanto mutando. Como una ilustración de los cambios conceptuales en camino, un nuevo tipo de derecho está emergiendo al cual se le denomina eufemísticamente derecho suave⁴². Presentada como la manifestación más benevolente de un ordenamiento de regulación/emancipación, conlleva consigo la lógica de apropiación/violencia siempre que relaciones de poder muy desiguales están involucradas. Consiste en la conformidad voluntaria con el derecho. No sorprende que esté siendo usado, entre otros dominios sociales, en el campo de las relaciones capital/trabajo, y que su versión más realizada sean los códigos de conducta cuya adopción está siendo recomendada a las multinacionales metropolitanas que establecen contratos de externalización con “sus” fábricas de explotación a lo largo del mundo⁴³. La plasticidad del derecho suave contiene intrigantes semejanzas con el derecho colonial, cuya aplicación depende de los caprichos del colonizador más que de otra cosa⁴⁴. Las relaciones sociales que ellos

42 En los últimos diez años se ha desarrollado una vasta literatura que teoriza y estudia empíricamente formas nuevas de gobernar la economía que confía en la colaboración entre actores no estatales (firmas, organizaciones cívicas, ONGs, uniones y demás) más que en el arriba y abajo de la regulación estatal. a pesar de la variedad de etiquetas bajo las cuales científicos sociales y estudiosos del derecho han nombrado a este enfoque, el énfasis reside en la suavidad más que en la dureza, en la conformidad voluntaria más que en la imposición: “responsive regulation” (Ayres y Braithwaite, 1992), “post regulatory law” (Teubner, 1986), “soft law” (Snyder, 1993, 2002; Trubek y Mosher, 2003; Trubek y Trubek, 2005; Morth, 2004), “democratic experimentalism” (Dorf y Sabel, 1998; Unger, 1996), “collaborative governance” (Freeman, 1997), “outsourced regulation” (O’rourke, 2003) o simplemente “governance” (Mac Neil, Ssargent y Swan, 2000; Nye y Donahue, 2000). para una crítica, véanse Santos y Rodríguez-Garavito, 2005: 1-26; Santos, 2005: 29-63; Rodríguez-Garavito, 2005: 64-91.

43 Véanse Rodríguez-Garavito 2005 y la bibliografía ahí citada.

44 Este tipo de derecho es llamado eufemísticamente suave porque es suave para aquellos cuyo comportamiento emprendedor quieren supuestamente regular (patrones) y duro para aquellos que sufren las consecuencias de la no-complacencia (trabajadores).

regulan son, si no un nuevo estado de naturaleza, una zona crepuscular entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, donde el fascismo social prolifera y florece.

En suma, el pensamiento abismal moderno, el cual, a este lado de la línea, ha sido llamado a ordenar la relación entre los ciudadanos, y entre ellos y el estado, es ahora, en los dominios sociales con mayor presión de la lógica de apropiación / violencia, llamado a lidiar con ciudadanos como no ciudadanos, y con no ciudadanos como peligrosos salvajes coloniales. Como el fascismo social coexiste con la democracia liberal, el estado de excepción coexiste con la normalidad constitucional, la sociedad civil coexiste con el estado de naturaleza, el gobierno indirecto coexiste con el gobierno de la ley. Lejos de ser una perversión de alguna legislación normal original, éste es el diseño original de la epistemología moderna y la legalidad, incluso si la línea abismal que desde muy temprano ha diferenciado lo metropolitano de lo colonial ha sido desplazada, convirtiendo lo colonial en una dimensión interna de lo metropolitano.

Cosmopolitismo subalterno

A la luz de lo que acabo de decir, parece que, si no es activamente resistido, el pensamiento abismal avanzará reproduciéndose a sí mismo, no importa cómo de exclusivistas y destructivas sean las prácticas a las que éste dé lugar. La resistencia política de este modo necesita tener como postulado la resistencia epistemológica. Como sostuve al comienzo, no es posible una justicia social global sin una justicia cognitiva global. Esto significa que la tarea crítica que se avisoro no puede estar limitada a la generación de alternativas. De hecho, requiere un pensamiento alternativo de alternativas. Así, un nuevo pensamiento postabismal es reclamado. ¿Es posible? ¿Se dan algunas condiciones que, si son evaluadas adecuadamente, pueden ofrecer un cambio? Esta pregunta explica el por qué presto especial atención al contra-movimiento que mencioné anteriormente como resultado del choque de las líneas abismales globales desde la década de los setenta y ochenta: lo cual he denominado *cosmopolitismo subalterno*⁴⁵.

45 Me preocupan aquí los debates actuales sobre cosmopolitismo. En su larga historia el cosmopolitismo ha significado universalismo, tolerancia, patriotismo, ciudadanía mundial, comunidad mundial de seres humanos, cultura global, etc. Muy a menudo,

Esto conlleva una promesa real a pesar de su carácter bastante embrionario en el momento actual. De hecho, para captarlo es necesario embarcarse en lo que yo llamo sociología de las emergencias (Santos, 2004). Ésta consiste en la amplificación simbólica de muestras, de pistas, y de tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo. El cosmopolitismo subalterno se manifiesta a través de iniciativas y movimientos que constituyen la globalización contrahegemónica. Consiste en el conjunto extenso de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por la encarnación más reciente del capitalismo global, conocida como globalización neoliberal (Santos, 2006b, 2006c). Toda vez que la exclusión social es siempre producto de relaciones de poder desiguales, estas iniciativas, movimientos y luchas son animadas por un *ethos* redistributivo en su sentido más amplio, implicando la redistribución de los recursos materiales, sociales, políticos, culturales y simbólicos y como tal, está basado en el principio de la igualdad y el principio del reconocimiento de la diferencia. Desde el comienzo del nuevo siglo, el Foro social Mundial ha sido la expresión más realizada de globalización

cuando este concepto ha sido usado –tanto como una herramienta científica para describir la realidad como un instrumento en las luchas políticas– la inclusión incondicional de su formulación abstracta ha sido usada para perseguir intereses exclusivos de un grupo social particular. En un sentido, cosmopolitismo ha sido el privilegio de aquellos que pueden permitírselo. El modo en que yo revisito este concepto exige la identificación de los grupos cuyas aspiraciones son negadas o hechas invisibles por el uso hegemónico del concepto, pero que pueden ser útiles para un uso alternativo del mismo. Parafraseando a Stuart Hall, quien llegó a una cuestión similar en relación con el concepto de identidad (1996), pregunto: ¿quién necesita el cosmopolitismo? La respuesta es simple: Cualquiera que sea una víctima de la intolerancia y la discriminación necesita tolerancia; cualquiera cuya dignidad humana básica es negada necesita una comunidad de seres humanos; cualquiera que es un no ciudadano necesita una ciudadanía mundial en alguna comunidad o nación dada. En suma, aquellos excluidos socialmente, víctimas de la concepción hegemónica del cosmopolitismo, necesitan un tipo diferente de cosmopolitismo. El cosmopolitismo subalterno es por lo tanto una variedad oposicional. Así como la globalización neoliberal no reconoce una forma alternativa de globalización, tampoco el cosmopolitismo sin adjetivos niega su propia particularidad. El cosmopolitismo oposicional, subalterno es la forma cultural y política de la globalización contrahegemónica. Éste es el nombre de los proyectos emancipatorios cuyas demandas y criterios de inclusión social van más allá de los horizontes del capitalismo global. Otros, con similares preocupaciones, también han adjetivado el cosmopolitismo: *rooted cosmopolitanism* (Cohen, 1992), *cosmopolitan patriotism* (Appiah, 1998), *vernacular cosmopolitanism* (Bhabha, 1996; Diouf, 2000), *cosmopolitan ethnicity* (Werbner, 2000, o *working-class cosmopolitanism* (Wrebner, 1999). Sobre las diferentes concepciones de cosmopolitismo véase Breckeridge *el. El.* (eds.), 2002.

contrahegemónica y de cosmopolitismo subalterno⁴⁶. Y entre los movimientos que han sido partícipes en el Foro social Mundial, los movimientos indígenas son, bajo mi punto de vista, aquellos cuyas concepciones y prácticas representan la más convincente emergencia de pensamiento postabismal. Este hecho es el más propicio para la posibilidad de un pensamiento postabismal, siendo que las poblaciones indígenas son los habitantes paradigmáticos del otro lado de la línea, el campo histórico del paradigma de la apropiación y la violencia.

La novedad del cosmopolitismo subalterno radica, sobre todo, en su profundo sentido de incompletitud sin tener, sin embargo, ánimo de ser completo. Por un lado defiende que el entendimiento del mundo en gran medida excede al entendimiento occidental del mundo y por lo tanto nuestro conocimiento de la globalización es mucho menos global que la globalización en sí misma. Por otro lado, defiende que cuantos más entendimientos no occidentales fueran identificados más evidente se tornará el hecho de que muchos otros esperan ser identificados y que las comprensiones híbridas, mezclando elementos occidentales y no occidentales, son virtualmente infinitas. El pensamiento postabismal proviene así de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología. En otras palabras, la diversidad epistemológica del mundo todavía está por construir.

A continuación presentaré un esquema general del pensamiento postabismal, centrado en sus dimensiones epistemológicas, dejando a un lado sus dimensiones legales⁴⁷.

El pensamiento postabismal como pensamiento ecológico

El pensamiento postabismal comienza desde el reconocimiento de que la exclusión social en su sentido más amplio adopta diferentes formas según si ésta es determinada por una línea abismal o no-abismal, y que mientras persista la exclusión abismalmente definida no es posible una

46 Sobre la dimensión cosmopolita del Foro social Mundial véanse Nisula y Sehmpatomäki, 2002; Fisher y Ponniah, 2003; Sen, Anand, Escobar y Waterman, 2004; Polet, 2004; Santos, 2006c; Teivainen, próximamente.

47 Sobre mis críticas previas a la epistemología moderna véanse Santos, 1992; 1995: 7-55; 2001a; 2003; 2004. Véase también Santos, Nunes y Meneses, 2007.

alternativa poscapitalista realmente progresiva. Probablemente durante un largo periodo de transición, confrontar la exclusión abismal será una precondition para localizar de un modo efectivo las muchas formas de exclusión no-abismal que han dividido el mundo moderno a este lado de la línea. Una concepción postabismal del marxismo (en sí mismo, un buen ejemplo de pensamiento abismal) reclamará que la emancipación de los trabajadores se debe luchar conjuntamente con la emancipación de todas las poblaciones descartables del sur global, las cuales son oprimidas pero no directamente explotadas por el capitalismo global. También reclamará que los derechos de los ciudadanos no estarán asegurados mientras que los no ciudadanos continúen siendo tratados como subhumanos⁴⁸.

El reconocimiento de la persistencia del pensamiento abismal es así la *conditio sine qua non* para comenzar a pensar y actuar más allá de él. Sin ese reconocimiento, el pensamiento crítico permanecerá como un pensamiento derivado que avanzará reproduciendo las líneas abismales, sin importar cómo de antiabismal se proclame a sí mismo. El pensamiento postabismal, por el contrario, no es un pensamiento derivado; implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar. En nuestro tiempo, pensar en términos no-derivados significa pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable en la modernidad occidental. El ascenso del orden de la apropiación/violencia dentro del orden de la regulación/emancipación tan sólo puede ser abordado si situamos nuestra perspectiva epistemológica en la experiencia social del otro lado de la línea, esto es, el sur global no-imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo (Santos, 1995: 506-519). El pensamiento postabismal puede así ser resumido como un aprendizaje desde el sur a través de una epistemología del sur. Esto confronta la

48 Gandhi es probablemente el intelectual-activista de los tiempos modernos que pensó y actuó más consistentemente en términos no-abismales. Habiendo vivido y experimentado con extrema intensidad la exclusión radical típica del pensamiento abismal, Gandhi no se aleja de su objetivo de construir una nueva forma de universalidad capaz de liberar al opresor y a la víctima. Como Ashis Nandy insiste correctamente: "la visión de Gandhi desafía la tentación de igualar al opresor en la violencia y de recuperar la estima de uno mismo como competidor dentro del mismo sistema. La visión se construye en la identificación con el oprimido que excluye la fantasía de la superioridad del estilo de vida del opresor, profundamente imbuido en la conciencia de aquellos que reclaman hablar en nombre de las víctimas de la historia" (1987: 35).

mono-cultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes⁴⁹. Es una ecología porque está basado en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento.

1. Pensamiento postabismal y copresencia

La primera condición para un pensamiento postabismal es una copresencia radical. Una copresencia radical significa que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea son contemporáneos en términos iguales. Una copresencia radical implica concebir simultaneidad como contemporaneidad, la cual sólo puede ser realizada si la concepción lineal de tiempo es abandonada⁵⁰. Sólo en este sentido será posible ir más allá de Hegel (1970), para quien ser miembro de la humanidad histórica –eso es, estar en este lado de la línea– significó ser un griego y no un bárbaro en el siglo v a.c., un ciudadano romano y no un griego en el siglo I de nuestra era, un cristiano y no un judío en la edad Media, un europeo y no un salvaje del nuevo Mundo en el siglo XVI, y en el siglo XIX, un europeo (incluyendo a los europeos desplazados de norteamérica) y no un asiático, congelado en la historia, o un africano, que ni siquiera es parte de la historia. Sin embargo, la copresencia radical también presupone la abolición de la guerra, la cual, próxima a la intolerancia, es la negación más radical de la copresencia.

2. La ecología de saberes y la diversidad inagotable de la experiencia del mundo

Como una ecología de saberes, el pensamiento postabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos

49 Sobre la ecología de los saberes véase Santos, 2006b: 127-153.

50 Si, hipotéticamente, un campesino africano y un oficinista del Banco Mundial realizando una expedición rural rápida se encuentran en el campo africano, de acuerdo con el pensamiento abismal, ellos se encuentran simultáneamente (el uso del pleonasma es intencional) pero ellos son no-contemporáneos; por el contrario, de acuerdo con el pensamiento post-abismal, el encuentro es simultáneo y tiene lugar entre dos individuos contemporáneos.

más allá del conocimiento científico⁵¹. Esto implica renunciar a cualquier epistemología general. A lo largo del mundo, no sólo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo. En el periodo de transición en que estamos entrando, en el cual las versiones abismales de totalidad y unidad de conocimiento todavía resisten, probablemente necesitemos un requisito epistemológico general residual para avanzar: una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general.

3. Saberes e ignorancias

El contexto cultural dentro del cual la ecología de los saberes está emergiendo es ambiguo. Por un lado, la idea de la diversidad sociocultural del mundo ha ido ganando aceptación en las últimas tres décadas, y eso debería favorecer el reconocimiento de la diversidad epistemológica y la pluralidad como una de sus dimensiones. Por otro lado, si todas las epistemologías comparten las premisas culturales de su tiempo, quizás una de las premisas del pensamiento abismal mejor establecidas todavía hoy en día es la creencia en la ciencia como la única forma válida y exacta de conocimiento. Ortega y Gasset (1942) propone una distinción radical entre creencias e ideas, tomando las últimas para referirse a la ciencia o la filosofía. La distinción descansa en el hecho de que las creencias son una parte integral de nuestra identidad y subjetividad, mientras que las ideas son exteriores a nosotros. Mientras que nuestras ideas se originan

51 Este reconocimiento de la diversidad y la diferencia es uno de los principales componentes del *Weltanschauung* a través del cual imaginamos el siglo XXI. Esta *Weltanschauung* es radicalmente diferente de aquél adoptado por los países del centro al inicio del siglo anterior. La imaginación epistemológica al comienzo del siglo XXI fue dominada por la idea de unidad. Éste fue el contexto cultural que influyó en las opciones teóricas de A. Einstein (Holton, 1998). La premisa de la unidad del mundo y la explicación ofrecida por ésta presidió todas las asunciones en las que estaba basada su investigación –simplicidad, simetría, casualidad newtoniana, completitud y continuum– y en parte explica su rechazo a aceptar la mecánica cuántica. Según Holton, la idea de unidad prevaleció dentro del contexto cultural de entonces, particularmente en Alemania. Ésta fue una idea que alcanzó su más brillante expresión en el concepto de Goethe de la unidad orgánica de la humanidad y la naturaleza y la articulación completa de todos los elementos de la naturaleza. Ésta fue la misma idea que en 1912 permitió a científicos y filósofos producir un manifiesto para la creación de una nueva sociedad la cual apuntó a desarrollar un conjunto de ideas unificadas y conceptos unitarios para ser aplicados a todas las ramificaciones del conocimiento (Holton, 1998:26).

desde las incertidumbres y permanecen ligadas a ellas, las creencias se originan en la ausencia de duda. Esencialmente, ésta es una distinción entre ser y tener: nosotros somos lo que creemos, pero tenemos ideas. Un rasgo característico de nuestro tiempo es el hecho de que la ciencia moderna pertenece a ambos reinos, el de las ideas y el de las creencias. La creencia en la ciencia excede ampliamente a cualquier cosa que las ideas científicas nos permitan realizar. Por lo tanto, la relativa pérdida de confianza epistémica en la ciencia que impregnó toda la segunda mitad del siglo xx fue paralela a un auge de la creencia popular en la ciencia. La relación entre creencias e ideas con respecto a la ciencia, ya no es una relación entre dos entidades distintas sino que es una relación entre dos modos de experimentar socialmente la ciencia. Esta dualidad significa que el reconocimiento de la diversidad cultural en el mundo no necesariamente significa el reconocimiento de la diversidad epistemológica en el mundo.

En este contexto, la ecología de los saberes es básicamente una contra-epistemología. El ímpetu básico tras su emergencia es el resultado de dos factores. El primero de éstos es la nueva emergencia política de gentes y visiones del mundo al otro lado de la línea como compañeros de la resistencia global al capitalismo: es decir, la globalización contrahegemónica. En términos geopolíticos éstas son sociedades en la periferia del sistema mundo moderno donde la creencia en la ciencia moderna es más tenue, donde los enlaces entre la ciencia moderna y los diseños de la dominación imperial y colonial son más visibles, y donde otras formas de conocimiento no-científico y no-occidental prevalecen en las prácticas diarias. El segundo factor es la proliferación sin precedentes de alternativas las cuales, sin embargo, no son ofrecidas conjuntamente bajo el paraguas de una única alternativa global. La globalización contrahegemónica sobresale en la ausencia de una tal alternativa no singular. La ecología de los saberes persigue proveer una consistencia epistemológica para un pensamiento propositivo y pluralista.

En la ecología de los saberes, los conocimientos interactúan, se entrecruzan y, por tanto, también lo hacen las ignorancias. Tal y como allí no hay unidad de conocimientos, tampoco hay unidad de ignorancia. Las formas de ignorancia son tan heterogéneas e interdependientes como las formas de conocimiento. Dada esta interdependencia, el aprender determinadas formas de conocimiento puede implicar

olvidar otras y, en última instancia, convertirse en ignorantes de las mismas. En otras palabras, en la ecología de saberes la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida. Éste podría ser un punto de llegada. Podría ser el resultado del olvido o del olvidar implícito en el proceso de aprendizaje recíproco. Así, en un proceso de aprendizaje gobernado por la ecología de saberes, es crucial comparar el conocimiento que está siendo aprendido con el conocimiento que por lo tanto está siendo olvidado o desaprendido. La ignorancia es sólo una condición descalificadora cuando lo que está siendo aprendido tiene más valor que lo que está siendo olvidado. La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar lo de uno mismo. Ésta es la idea de prudencia que subsiste bajo la ecología de los saberes.

Esto invita a una reflexión más profunda sobre la diferencia entre ciencia como un conocimiento monopolístico y ciencia como parte de una ecología de saberes.

La ciencia moderna como parte de una ecología de saberes

Como un producto del pensamiento abismal, el conocimiento científico no es socialmente distribuido de un modo equitativo, no podría serlo, fue diseñado originariamente para convertir este lado de la línea en un sujeto de conocimiento, y el otro lado en un objeto de conocimiento. Las intervenciones del mundo real que favorece tienden a ser aquellas que abastecen a los grupos sociales que tienen mayor acceso al conocimiento científico. Mientras las líneas abismales avancen, la lucha por la justicia cognitiva global no será exitosa si solamente está basada en la idea de una distribución más igualitaria del conocimiento científico. Aparte del hecho de que una distribución equitativa es imposible bajo las condiciones del capitalismo y el colonialismo, el conocimiento científico tiene límites intrínsecos en relación con los tipos de intervención del mundo real que hace posible.

Como una epistemología postabismal, la ecología de saberes, mientras fuerza la credibilidad para un conocimiento no-científico, no implica desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su uso contrahegemónico. Ese uso consiste, por un lado, en explorar la pluralidad interna de la ciencia, eso es, prácticas científicas

alternativas que han sido hechas visibles por epistemologías feministas⁵² y poscoloniales⁵³ y, por otro lado, en promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no-científicos.

Una de las premisas básicas de la ecología de saberes es que todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los límites internos están relacionados con las restricciones en las intervenciones del mundo real impuestas por cada forma de conocimiento, mientras que los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas posibilitadas por otras formas de conocimiento. Por definición, las formas de conocimiento hegemónicas sólo reconocen límites internos; por lo tanto, la exploración de ambos, de los límites internos y externos de la ciencia moderna tan sólo puede ser alcanzada como parte de una concepción contrahegemónica de la ciencia. Esto es por lo que el uso contrahegemónico de la ciencia no puede ser restringido sólo a la ciencia. Sólo tiene sentido dentro de una ecología de saberes.

Para una ecología de saberes, el conocimiento-como-intervención-en-la-realidad es la medida de realismo, no el conocimiento-como-unarepresentación-de-la-realidad. La credibilidad de una construcción cognitiva es medida por el tipo de intervención en el mundo que ésta permite o previene. Puesto que cualquier gravamen de esta intervención combina siempre lo cognitivo con lo ético-político, la ecología de saberes hace una distinción entre objetividad analítica y neutralidad ético-política. Hoy en día, nadie pregunta el valor total de las intervenciones del mundo real posibilitadas por la productividad tecnológica de la ciencia moderna. Pero esto no debería evitar que reconozcamos el valor de otras intervenciones del mundo real posibilitadas por otras formas de conocimiento. En muchas áreas de la vida social, la ciencia moderna ha demostrado una superioridad incuestionable con relación a otras formas de conocimiento. Hay, sin embargo, otras intervenciones en el mundo real que hoy en día son valiosas para nosotros y en las cuales

52 Las epistemologías feministas han sido centrales en la crítica de los dualismos “clásicos” de la modernidad, tales como naturaleza/cultura, sujeto/objeto, humano/no-humano, y la naturalización de las jerarquías de clase, sexo/género, y raza. Sobre algunas contribuciones relevantes de las críticas feministas de la ciencia, véanse Keller, 1985; Harding, 1986, 1998, 2003; Schiebinger, 1989, 1999; Haraway, 1992, 1997; Soper, 1995; Fausto-Sterling, 2000; Gardey y Lowy, 2000. Creager, Lunbeck y Schiebinger, 2001, ofrecen una mirada útil, incluso si se centran en el norte global.

53 Entre otros muchos véanse Alvares, 1992; Dussel, 1995; Santos, 1995, 2003 y 2007; Guha y Martínez-Alier, 1997; Visvanathan, 1997; Ela, 1998; Prakash, 1999; Quijano, 2000; Mignolo, 2000; Mbembe, 2001 y Masolo, 2003.

la ciencia moderna no ha sido parte. Está, por ejemplo, la preservación de la biodiversidad posibilitada por las formas de conocimiento rurales e indígenas las cuales, paradójicamente, se encuentran bajo amenaza desde el incremento de las intervenciones científicas (Santos, Nunes y Meneses, 2007). ¿Y no deberíamos ser sorprendidos por la abundancia de los conocimientos, los modos de vida, los universos simbólicos y las sabidurías que han sido preservados para sobrevivir en condiciones hostiles y que están basados enteramente en la tradición oral? el hecho de que nada de esto habría sido posible a través de la ciencia ¿no nos dice algo sobre la misma?

En esto radica el impulso para una copresencia igualitaria (como simultaneidad y contemporaneidad) y para la incompletitud. Puesto que ningún tipo de conocimiento puede dar explicación a todas las intervenciones posibles en el mundo, todos ellos son incompletos en diferentes modos. Lo incompleto no puede ser erradicado porque cualquier descripción completa de las variedades de conocimiento no incluiría necesariamente el tipo de conocimiento responsable para la descripción. No hay conocimiento que no sea conocido por alguien para algún propósito. Todas las formas de conocimiento mantienen prácticas y constituyen sujetos. Todos los conocimientos son testimonios desde que lo que conocen como realidad (su dimensión activa) está siempre reflejado hacia atrás en lo que revelan acerca del sujeto de este conocimiento (su dimensión subjetiva). Cuestionando la distinción sujeto/objeto, las ciencias de la complejidad toman en consideración este fenómeno, pero sólo con relación a las prácticas científicas. La ecología de saberes expande el carácter testimonial de los saberes para abrazar también las relaciones entre conocimiento científico y no-científico, por lo tanto expandir el rango de la intersubjetividad como interconocimiento es el correlato de la intersubjetividad y viceversa.

En un régimen de ecología de saberes, la búsqueda de la intersubjetividad es tan importante como compleja. Desde que diferentes prácticas de conocimiento tienen lugar en diferentes escalas espaciales y de acuerdo con diferentes duraciones y ritmos, la intersubjetividad también exige la disposición para saber y actuar en diferentes escalas (interesalaridad) y articulando diferentes duraciones (intertemporalidad). Muchas de las experiencias subalternas de resistencia son locales o han sido hechas locales y por lo tanto irrelevantes o no existentes por el conocimiento abismal moderno, el único generador

de experiencias globales. Sin embargo, desde que la resistencia contra las líneas abismales debe acontecer en una escala global, es imperativo desarrollar algún tipo de articulación entre las experiencias subalternas a través de enlaces locales-globales. En orden a tener éxito, la ecología de los saberes debe ser transescalar (Santos, 2001a).

Por otra parte, la coexistencia de diferentes temporalidades o duraciones en diferentes prácticas de conocimiento demanda una expansión del marco temporal. Mientras las tecnologías modernas han tendido a favorecer el marco temporal y la duración de la acción estatal, en tanto que administración pública y entidad política (el ciclo electoral, por ejemplo), las experiencias subalternas del sur global han sido forzadas a responder tanto a la más corta duración de las necesidades inmediatas de supervivencia como a la larga duración del capitalismo y el colonialismo. Pero incluso en las luchas subalternas duraciones muy diferentes pueden estar presentes. Como por ejemplo, la misma lucha de campesinos empobrecidos por la tierra en América Latina puede incluir tanto la duración del estado moderno, por ejemplo, en Brasil, con las luchas por la reforma agraria del Movimiento de los sin tierra (MST), como la duración del comercio de esclavos, cuando poblaciones afrodescendientes luchan para recuperar los *Quilombos*, la tierra de los esclavos fugitivos, de sus antecesores, o todavía una duración más larga, la del colonialismo, cuando poblaciones indígenas luchan para recuperar sus territorios históricos usurpados por los *conquistadores*.

Ecología de saberes, jerarquía y pragmática

La ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracción; los concibe como prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mundo real. Una pragmática epistemológica está sobre todo justificada porque las experiencias vitales de los oprimidos son primariamente hechas inteligibles para ellos como una epistemología de las consecuencias. En su mundo vital, las consecuencias son primero, las causas después.

La ecología de saberes está basada en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer. Ésta se centra en las relaciones entre conocimientos y en las jerarquías que

son generadas entre ellos, desde el punto en que las prácticas concretas no serían posibles sin tales jerarquías. sin embargo, más que suscribirse a una jerarquía única, universal y abstracta entre conocimientos, la ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas de conocimiento. las jerarquías concretas emergen desde el valor relativo de intervenciones alternativas en el mundo real. complementariedades o contradicciones pueden existir entre los diferentes tipos de intervención⁵⁴. Siempre que existan intervenciones del mundo real que puedan, en teoría, ser implementadas por diferentes sistemas de conocimiento, la elección concreta de la forma del conocimiento debe ser informada por el principio de precaución, el cual en el contexto de la ecología de saberes, debe ser formulado como sigue: la preferencia debe ser dada a la forma de conocimiento que garantice el mayor nivel de participación a los grupos sociales involucrados en su diseño, ejecución y control, y en los beneficios de la intervención.

Un ejemplo ilustrará los peligros de remplazar un tipo de conocimiento por otro basado en jerarquías abstractas. En la década de los sesenta, los sistemas de irrigación de los campos de arroz de Bali de mil años de antigüedad, fueron remplazados por sistemas científicos de irrigación promovidos por los partidarios de la revolución verde. Los sistemas de irrigación tradicionales estaban basados en conocimientos ancestrales y religiosos, y fueron utilizados por los sacerdotes de un templo Hindú-budista dedicado a Dewi-Danu, la divinidad del lago. Estos sistemas fueron remplazados precisamente porque se consideraban basados en la magia y la superstición, el “culto del arroz”, como fueron despectivamente llamados. Sucedió que su remplazo tuvo resultados desastrosos en los campos de arroz, las cosechas declinaron más del 50%. Los resultados fueron tremendamente desastrosos, hasta el punto de que los sistemas científicos de irrigación tuvieron que ser abandonados y ser restablecido el sistema tradicional (Lansing, 1987; Lansing, 1991; Lansing y Kremer, 1993).

Este caso también ilustra la importancia del principio de precaución en lidiar con la cuestión de una posible complementariedad o

54 El predominio de juicios cognitivos en realizar cualquier práctica de conocimiento dada no choca con el predominio de juicios ético-políticos a la hora de decidir a favor del tipo de intervenciones reales que conocimientos específicos posibilitan para el detrimento de intervenciones alternativas realizadas por conocimientos alternativos.

contradicción entre diferentes tipos de conocimientos. En el caso de los sistemas de irrigación de Bali, la presupuesta incompatibilidad entre dos sistemas de conocimiento (el religioso y el científico), ambos concernientes a la misma intervención (irrigar los campos de arroz), resultan de una evaluación incorrecta basada en la superioridad abstracta del conocimiento científico. Treinta años después de la desastrosa intervención técnico-científica, modelos elaborados por computadora –un área de las nuevas ciencias– mostraron que las secuencias del mantenimiento del agua usadas por los sacerdotes de la divinidad Dwi-Danu fueron más eficientes que cualquier otro sistema concebible, sea científico o de otro tipo (Lansing y Kremer, 1993).

Ecología de saberes, inconmensurabilidad y traducción

Desde la perspectiva de las epistemologías abismales del norte global, vigilar las fronteras de los saberes relevantes es mucho más decisivo que argumentar sobre las diferencias internas. Como consecuencia, se ha realizado un epistemicidio masivo en los últimos cinco siglos, por el que una inmensa riqueza de experiencias cognitivas ha sido perdida. Para recuperar algunas de estas experiencias, la ecología de saberes recurre a una traducción intercultural, su rasgo postabismal más característico. Imbuidas en diferentes culturas occidentales y no-occidentales, esas experiencias usan no sólo diferentes lenguas sino también diferentes categorías, universos simbólicos y aspiraciones para una vida mejor.

Las profundas diferencias entre conocimientos nos brindan la cuestión de la inconmensurabilidad, una cuestión usada por la epistemología abismal para desacreditar la posibilidad misma de la ecología de saberes. Una ilustración ayudará. ¿Es posible establecer un diálogo entre la filosofía occidental y la filosofía africana? así planteada, la respuesta no puede ser sino una respuesta positiva; tienen en común el hecho de que ambas son filosofías⁵⁵. Sin embargo, para muchos filósofos occidentales y africanos, no es posible referirse a una filosofía africana porque hay sólo una filosofía, cuya universalidad no es puesta en cuestión por el hecho de que hasta ahora ha sido principalmente desarrollada en occidente. En África, ésta es la posición adoptada por los filósofos modernistas, como así son llamados. Para otros filósofos

55 Y el mismo argumento puede ser utilizado con relación a un diálogo entre religiones.

africanos, los filósofos tradicionalistas, existe una filosofía africana, la cual, desde que está imbuida en la cultura africana, es inconmensurable con la filosofía occidental, y debería por lo tanto seguir su línea autónoma de desarrollo⁵⁶.

Entre estas dos posiciones están aquellas que defienden que no existe una sino muchas filosofías y creen que el diálogo mutuo y el enriquecimiento es posible. Estas posiciones son las que a menudo tienen que afrontar los problemas de inconmensurabilidad, incompatibilidad o la no inteligibilidad recíproca. Consideran, sin embargo, que la inconmensurabilidad no impide necesariamente la comunicación y que incluso puede permitir insospechadas formas de complementariedad. Todo ello depende del uso de procedimientos adecuados de traducción intercultural. a través de la traducción, llega a ser posible identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y, por supuesto, también contradicciones intratables⁵⁷.

Un ejemplo ilustrará lo que está en juego. El filósofo ghanés Kwasi Wiredu clama que en la cultura y el lenguaje de los akan, el grupo étnico al cual pertenece, no es posible traducir el precepto cartesiano *cogito ergo sum* (1990, 1996). Esto es porque no existen palabras que puedan expresar esta idea. “Pensar”, en akan, significa “medir algo”, lo cual no tiene sentido aparejado con la idea de ser. Más aún, el “ser” de “*sum*” resulta también muy dificultoso de explicar porque el equivalente más próximo es algo como “estoy ahí”. De acuerdo con Wiredu, el locativo “ahí” “sería suicida desde el punto de vista de la epistemología y la metafísica del *cogito*”. En otras palabras, el lenguaje permite que ciertas ideas sean explicadas, y otras no. Esto no significa, sin embargo, que la relación entre la filosofía africana y la occidental tenga que terminar ahí. Como Wiredu ha tratado de demostrar, es posible desarrollar argumentos autónomos con base en la filosofía africana, no sólo sobre o por qué ésta no puede explicar el “*cogito ergo sum*”, sino también muchas ideas alternativas que ella puede expresar y que la filosofía occidental no puede hacerlo⁵⁸.

56 Sobre esta cuestión, véanse Eze, 1997; Karp y Masolo, 2000; Hountondji, 2002; Coetzee y Roux, 2002; Brown, 2004.

57 En esta área, los problemas son a menudo asociados con el lenguaje, y el lenguaje es, de hecho, un instrumento clave en propiciar una ecología de saberes. Como un resultado, la traducción debe operar en dos niveles, el nivel lingüístico y el cultural. la traducción cultural será una de las tareas más cambiantes afrontadas por los filósofos, científicos sociales y activistas sociales en el siglo XXI. He desarrollado esta cuestión con mayor detalle en Santos, 2004 y 2006b.

58 Véase Wiredu, 1997 y una discusión de su trabajo en Osha, 1999.

Ecología de saberes, mitos y clinamen

La ecología de saberes no sólo acontece a nivel del *logos*, sino también en el nivel del *mythos*. La idea de emergencia o el “todavía no” de Ernst Bloch es aquí esencial (Bloch, 1995: 241)⁵⁹. La intensificación de la voluntad es resultado de una lectura potenciadora de tendencias objetivas, que otorgan fuerza a una posibilidad auspiciadora, pero frágil, desde un entendimiento profundo de las posibilidades humanas basadas en conocimientos que, distintos al conocimiento científico, favorecen una fuerza interior más que exterior, o la *natura naturans* más que la *natura naturata*⁶⁰. A través de estos conocimientos es posible consolidar un valor mayor o un concepto de compromiso que es incomprendible para los mecanismos positivistas y funcionalistas de la ciencia moderna. De tal consolidación se desarrollará una nueva capacidad para la maravilla y la indignación, capaz de fundamentar una nueva teoría y práctica, noconformista, desestabilizadora, y de hecho rebelde.

Lo que está en juego es la creación de un pronóstico activo basado en la riqueza de la diversidad no canónica del mundo y de un grado de espontaneidad basado en el rechazo a deducir lo potencial desde lo dado. En este sentido, los poderes constituidos cesan de ser un destino y pueden ser confrontados de forma realista con poderes constituyentes. El asunto es, entonces, desfamiliarizar la tradición canónica de las monoculturas del conocimiento, políticas y derecho, sin pararse ahí, como si esa desfamiliarización fuese la única familiaridad posible. La ecología de saberes es una epistemología desestabilizadora hasta el punto que se compromete en una crítica radical de las políticas de lo posible sin el rendimiento a una política imposible. Para la ecología de saberes no es central la distinción entre estructura y agencia, como es el caso de las ciencias sociales, sino la distinción entre acción conformista y lo que yo he propuesto llamar *acción-conclinamen*⁶¹. Acción conformista es la práctica rutinaria, reproductiva y repetitiva que reduce el realismo a lo que existe y precisamente porque existe. Para mi noción de *acción-con-*

59 Sobre la sociología de las emergencias, véase Santos 2004 y 2006b: 87-126.

60 Desde una perspectiva diferente, la ecología de saberes busca la misma complementariedad que el renacimiento de Paracelsus (1493-1541) identificado entre “*archeus*”, la voluntad elemental en el germen y el cuerpo, y “*Vulcanus*”, la fuerza natural de la materia. Véase Paracelsus, 1989: 33 y el texto completo en “*microcosmos y macrocosmos*” (1989: 17-67). Véase también Paracelsus, 1967.

61 Desarrollo este concepto en Santos, 1998.

clinamen tomo prestado de Epicuro y Lucrecio el concepto de *clinamen*, entendido como el inexplicable “quiddam” que altera las relaciones de causa y efecto, lo que es lo mismo, la capacidad de desviación atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito. El *clinamen* es lo que hace que los átomos dejen de aparecer como inertes y sean vistos con un poder de inclinación, un poder creativo, eso es, un poder de movimiento espontáneo (Epicurus, 1926; Lucretius, 1950)⁶². A diferencia de lo que sucede en la acción revolucionaria, la creatividad de la acción-con-*clinamen* no está basada en una ruptura dramática sino en un viraje o desviación leve cuyos efectos acumulativos rinden posiblemente a las combinaciones complejas y creativas entre los átomos, por lo tanto también entre seres vivos y grupos sociales⁶³.

El *clinamen* no rechaza el pasado; por el contrario, asume y redime el pasado al tiempo que se desvía de él. Su potencial para un pensamiento postabismal reside en su capacidad para cruzar las líneas abismales. El acontecimiento de la acción-con-*clinamen* es en sí mismo inexplicable. El rol de una ecología de saberes al respecto será necesariamente identificar las condiciones que maximizan la probabilidad de tal acontecimiento y, al mismo tiempo, definir el horizonte de posibilidades dentro de las cuales el viraje “operará”.

La ecología de saberes está constituida por sujetos desestabilizadores, individuales o colectivos, y es, al mismo tiempo, constitutiva de ellos. Esto es, una subjetividad dotada con una especial capacidad, energía, y voluntad para actuar con *clinamen*. La construcción social de tal subjetividad debe suponer experimentar con formas excéntricas o marginales de sociabilidad o subjetividad dentro y fuera de la modernidad occidental, esas formas que han rechazado ser definidas según criterios abismales.

Conclusión

La construcción epistemológica de una ecología de saberes no es tarea fácil. Como conclusión propongo un programa de investigación.

62 El concepto de *clinamen* se ha hecho actual en la teoría literaria por Harold Bloom. Ésta es una de las *ratios* revisionistas que Bloom propone en *The Anxiety of Influence* para explicar la creatividad poética como lo que él llama “poetic misprision” o “poetic misreading”: “un poeta se desvía lejos de su precursor, leyendo un poema de su precursor como si se ejecutase un *clinamen* con relación a ello” (Bloom, 1973: 14).

63 Como Lucrecio dijo, el viraje es *per paucum nec plus quam minimum* (Epicurus, 1926: introducción por Frederic Manning, xxxiv).

Podemos identificar tres grupos principales de preguntas. Éstas están relacionadas con la identificación de saberes, con los procedimientos para relacionar unos y otros, y con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real posibilitadas por ellos. La primera pregunta da lugar a una serie de cuestiones que han sido ignoradas por las epistemologías modernas del norte global. ¿Desde qué perspectiva pueden ser identificados los diferentes saberes? ¿Cómo puede el conocimiento científico ser diferenciado del conocimiento no-científico? ¿Cómo podemos distinguir entre los varios conocimientos no-científicos? ¿Cómo distinguir el conocimiento no-occidental del conocimiento occidental? Si existen varios saberes occidentales y varios saberes no-occidentales, ¿cómo distinguimos entre ellos? ¿Cuál es la configuración de los conocimientos híbridos que mezclan componentes occidentales y no-occidentales?

La segunda dimensión para investigar da lugar a las siguientes preguntas. ¿Qué tipos de relaciones son posibles entre los distintos saberes? ¿Cómo distinguir inconmensurabilidad, incompatibilidad, contradicción y complementariedad? ¿De dónde viene la voluntad para traducir? ¿Quiénes son los traductores? ¿Cómo elegir los compañeros y los asuntos para la traducción? ¿Cómo formar decisiones compartidas y distinguirlas de aquellas impuestas? ¿Cómo asegurarse que la traducción intercultural no se convierta en una versión nueva de pensamiento abismal, una versión suave de imperialismo y colonialismo?

La tercera línea de investigación está relacionada con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real. ¿Cómo podemos identificar la perspectiva de los oprimidos en las intervenciones del mundo real o en cualquier resistencia a ellas? ¿Cómo podemos traducir esta perspectiva en prácticas de conocimiento? en la búsqueda de alternativas a la dominación y opresión, ¿cómo podemos distinguir entre alternativas al sistema de opresión y dominación y alternativas dentro del sistema? o, más específicamente, ¿cómo distinguimos entre alternativas al capitalismo y alternativas dentro del capitalismo? en suma, ¿cómo luchar contra las líneas abismales usando instrumentos conceptuales y políticos que no las reproduzcan? Y finalmente, una cuestión de especial interés para los educadores: ¿cuál sería el impacto de una concepción postabismal del saber (como una ecología de saberes) sobre nuestras instituciones educativas y centros de investigación?

Ninguna de estas cuestiones tiene respuestas definitivas. Pero el esfuerzo por tratar de responderlas—definitivamente un esfuerzo colectivo y civilizatorio— es probablemente el único camino para confrontar la nueva y más insidiosa versión de pensamiento abismal identificada en este texto: el constante ascenso del paradigma de la apropiación/ violencia dentro del paradigma de la regulación/emancipación.

Está en la naturaleza de la ecología de saberes establecerse a sí misma a través de un cuestionamiento constante y de respuestas incompletas. Esto es lo que lo hace un conocimiento prudente. La ecología de saberes nos capacita para tener una visión mucho más amplia de lo que no sabemos, así como de lo que sabemos, y también para ser conscientes de que lo que no sabemos es nuestra propia ignorancia, no una ignorancia general.

La vigilancia epistemológica requerida por la ecología de saberes transforma el pensamiento postabismal en una promesa profundamente autorreflexiva. Esto requiere que pensadores y actores postabismales se vean a sí mismos en un contexto similar en el cual San Agustín se encontró a sí mismo escribiendo sus *Confesiones* y se expresó elocuentemente en este sentido: *quaestio mihi factus sum*, “Me he convertido a mí mismo en una cuestión para mí mismo.” La diferencia ahora es que la confesión personal de errores pasados no es el asunto, sino la participación solidaria en la construcción de un futuro personal y colectivo, sin estar alguna vez seguro de que los errores pasados no serán repetidos.

Bibliografía

- Afzal-Khan, F. y K. Sheshadri-Crooks (2000), *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, Durham, Duke University Press.
- Agamben, Giorgio (2004), *State of Exception*, Chicago, University of Chicago Press.
- Ahmad, Ibn Majid Al-Najdi (1971), Arab navigation in the indian ocean before the coming of the portuguese: being a translation of Kitab al-Fawa'id fi usul al-bahr wa'l-qawa'id of Ahmad b. Majid Al-najdi, together with an introduction on the history of arab navigation, notes on the navigational techniques and the topography of indian ocean, and a glossary of navigational terms by G. R. Tibbetts, Londres, Royal Asiatic Society of Geat Britain and Ireland.
- Alvares, Claude (1992), *Science, Development and Violence: the Revolt against Modernity*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- Akram, Susan Musarrat (1999), "Scheherezade Meets Kafka: Two dozen sordid tales of ideological exclusion", *Georgetown Immigration Law Journal*, 14 (Fall), otoño, pp. 51-150.
- (2000), "Orientalism revisited in asylum and refugee claims", *International Journal of Refugee Law*, 12(1) pp. 7-40.
- Akram, Susan M. y Maritza Karmely (2005), "Immigration and constitutional consequences of post-9/11 Policies involving arabs and Muslims in the united states: is alienage a distinction without a difference?", *U. C. Davis Law Review*, 38 (3), pp. 609-699.

Amann, Diane Marie (2004a), "Guantánamo", *Columbia Journal of Transnational Law*, 42 (2), pp. 263-348.

—— (2004b), "Abu Ghraib", *University of Pennsylvania Law Review*, 153 (6), pp. 2085-2141.

Anghie, Anthony (2005), *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, cambridge, u. K., Cambridge University Press.

Appiah, Kwame Anthony (1998), "Cosmopolitan patriots", en p. Cheah y b. Robbins (eds.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 91-116.

Arendt, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace.

Atkinson, Rowland y Sarah Blandy (2005), "International perspectives on the new enclavism and the rise of gated communities", *Housing Studies*, 20 (2), pp. 177-186.

Ayres, Ian y John Braithwaite (1992), *Responsive Regulation: Transcending the Deregulation Debate*, Nueva York, Oxford University Press.

Balanyá, Belén, Brid Brennan, Olivier Hoedeman, Satoko Kishimoto y Philipp Terhorst (eds.) (2005), *Reclaiming Public Water: Achievements, Struggles and Visions from Around the World*, Amsterdam: Transnational Institute and Corporate Europe Observatory, disponible en <http://www.tni.org/books/publicwater.htm>.

Bambirra, Vania (1978), *Teoría de la dependencia: Una anticrítica*, México, Era.

Barr, Bob (2004), "USA patriot act and progeny threaten the Very Foundation of Freedom", *Georgetown Journal of Law & Public Policy*, 2 (2), pp. 385-392.

Bauer, Carl J. (1998), *Against the Current: Privatization, Water Markets, and the State in Chile*, Londres, Kluwer Academic Publishers.

Bauer, Laura Isabel (2004), "They beg our protection and We refuse: u.s. asylum law's Failure to protect Many of today's refugees", *Notre Dame Law Review*, 79 (3), pp. 1081-1116.

Bhabha, Homi (1996), "Unsatisfied: notes on Vernacular cosmopolitanism", en I. Garcia-Morena y P. C. Pfeifer (eds.), *Text and Nation*, Londres, Camden House, pp. 191-207.

- Blakely, Edward J. y Mary Gail Snyder (1999), *Fortress America: Gated Communities in the United States*, Cambridge, Brookings Institution Press, Lincoln Institute of Land Policy.
- Bloch, Ernst (1995 [1947]), *The Principle of Hope*, Cambridge, MIT Press.
- Bloom, Harold (1973), *The Anxiety of Influence*, Oxford, Oxford University Press.
- Bond, Patrick (2000), *Elite transition: from Apartheid to Neoliberalism in South Africa*, Londres, Pluto Press.
- Borelli, Silvia (2005), "Casting light on the legal black Hole: international law and detentions abroad in the 'War on terror'", *International Review of the Red Cross*, 87 (857), pp. 39-68.
- Boyne, Shawn (2004), "Law, terrorism, and social movements: the tension between politics and security in Germany's anti-terrorism legislation", *Cardozo Journal of International and Comparative Law*, 12 (1), pp. 41-82.
- Breckenridge, Carol, Sheldon pollock, Homi Bhabba y Chakrabarty (eds.) (2002), *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press.
- Brown, Lee M. (ed.) (2004), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, nueva York, Oxford University Press.
- Brown, Michelle (2005), " 'Setting the conditions' for Abu Ghraib: the prison nation abroad", *American Quarterly*, 57 (3), pp. 973-997.
- Buchanan, Patrick J. (2006), *State of Emergency: the Third World Invasion and Conquest of America*, Nueva York, St. Martin's Press.
- Buhlungu, Sakhela, John Daniel, Roger Southall y Jessica Lutchman (2006), *State of the nation 2005-2006*, Sudáfrica, HSRC Press.
- Burnett, D. Graham (2002), "It is impossible to make a step without the indians': nineteenth-century geographical exploration and the amerindians of british Guiana", *Ethnohistory*, 49 (1), pp. 3-40.
- Cabral, Amílcar (1979), *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amílcar Cabral*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto (1969), *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, siglo XXI.

- Castro, José Esteban (2006), *Water, Power and Citizenship: Social Struggle in the Basin of Mexico*. Basingstoke [England], Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Césaire, Aimé (2000), *Discourse on Colonialism*, Nueva York, New York University Press.
- Chang, Nancy (2001), "The USA patriot act: What's so patriotic about trampling on the bill of rights", *Guild Practitioner*, 58 (3), pp. 142-158.
- Chew, Sing C.; Robert A. Denemark (eds.) (1996), *The Underdevelopment of Development: Essays in honor of Andre Gunder Frank*, Thousand Oaks, Sage.
- Cianciarulo, Marisa Ssilenzi (2005), "Te W Visa: a legislative proposal for Female and child refugees trapped in a post-september 11 World", *Yale Journal of Law and Feminism*, 17 (2), pp. 459-500.
- Coetzee, H. y A. p J. Roux (eds.) (2002), *Philosophy from Africa: a Text with Readings*, Cape Town, Oxford University Press.
- Cohen, Mitchell (1992), "Rooted cosmopolitanism: thoughts on the left, nationalism, and Multiculturalism", *Dissent*, 39 (4), pp. 478-483.
- Conca, Ken (2005), *Governing Water: Contentious Transnational Politics and Global Institution Building*, Cambridge, MIT Press.
- Coy, Martin (2006), "Gated communities and urban fragmentation in Latin America: the brazilian experience", *GeoJournal*, 66 (1-2), pp. 121-132.
- Creager, Angela N.H., Elizabeth Lunbeck y Londa Schiebinger (eds.), (2001), *Feminism in Twentieth-Century: Science, Technology, and Medicine*, Chicago, University of Chicago Press.
- David, C. W. A. (1924), "The Fugitive slave law of 1793 and its antecedents", *The Journal of Negro History*, 9 (1), pp. 18-25.
- De Genova, Nicholas P. (2002), "Migrant 'illegality' and deportability in everyday life", *Annual Review of Anthropology*, 31, pp. 419-447.
- Dean, Bartholomew y Jerome M. levi (eds.) (2003), *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights, and Postcolonial States*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

- Dershowitz, Alan (2002), *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge*, New Haven, Yale University Press.
- (2003a), “Reply: torture without visibility and accountability is worse than with it”, *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6, pp. 326.
- (2003b), “The torture Warrant: a response to professor strauss”, *New York Law School Law Review*, 48, pp. 275-294.
- Dickinson, Laura (2005), “Torture and contract”, *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), pp. 267-275.
- Diouf, Mamadou (2000), “The senegalese Murid trade diaspora and the Making of a Vernacular cosmopolitanism”, *Public Culture* 12(3), pp. 679-702.
- Dirks, Nicholas B. (ed.) (1992), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Donahue, John y Barbara Johnston (eds.), (1998), *Water, Culture and Power: local struggles in a global context*, Washington, D. C., Island Press.
- Dorf, Michael y Charles Sabel (1998), “A construction of democratic experimentalism”, *Columbia Law Review*, 98, pp. 267-473.
- Dörmann, Knut (2003), “The legal situation of unlawful/unprivileged combatants”, *International Review of the Red Cross*, 85, 849, pp. 45-74.
- Dos santos, Theotonio (1971), *El nuevo carácter de la dependencia*, Buenos Aires, S. Ediciones.
- Dumoulin, Michel (2005), *Léopold II: un Roi Génocidaire?* Bruselas, Académie Royale de Belgique, Classe des lettres.
- Dussel, Enrique (1992), *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Bogotá, Anthropos.
- Dussel, Enrique (1995), *The Invention of the Americas: Eclipse of “The Other” and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum.
- Ela, Jean-Marc (1998), *Innovations Sociales et Renaissance de l’Afrique Noire: les Défis du ‘Monde d’en bas’*, París, L’Harmattan.
- Emerson, Barbara (1979), *Leopold II of the Belgians: King of Colonialism*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.

- Emerton, Patrick (2004), "Paving the Way for conviction without evidence. a disturbing trend in Australia's anti-terrorism laws", *Queensland University of Technology Law and Justice Journal*, 4 (92), pp. 1-38.
- Epicurus (1926), *Epicurus' Morals: Collected and Faithfully Englished*, Londres, Peter Davies.
- Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (ed.) (1997), *Postcolonial African Philosophy: a Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Fanon, Franz (1963), *The Wretched of the Earth. Pref. by Jean-Paul Sartre*, Nueva York, Grove Press.
- (1967), *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press.
- Fausto-Sterling, Anne (2000), *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nueva York, Basic Books.
- Federici, Silvia (1994), "Journey to the native land: violence and the concept of the self in Fanon and gandhi", *Quest*, 8 (2) pp. 47-69.
- Fisher, William F. y Thomas Ponniah (2003), *Another World is Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*, Londres, Zed Books.
- Flores, Carlos Crespo (2005), *La guerra del agua de Cochabamba: Cinco lecciones para las luchas anti neoliberales en Bolivia*, <<http://www.aguabolivia.org>>, accesado el 2 de febrero de 2005.
- Frank, Andre Gunder (1969), *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, Nueva York, Monthly Review.
- Freeman, Jody (1997), "Collaborative governance in the administrative state", *UCLA Law Review*, 45, pp. 1-98.
- Furnivall, Johnsydenham (1948), *Colonial Policy and Practice: a Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gandhi, Mahatma (1951), *Selected Writings of Mahatma Gandhi*, Boston, Beacon.

- (1956), *The Gandhi Reader*, Bloomington, Indiana University Press.
- Gardey, Delphine y Ilana Löwy (eds.) (2000), *L'invention du Naturel. Les Sciences et la Fabrication du Féminin et du Masculin*, París, Éditions des Archives Contemporaines.
- Gill, Terry y Elies Van Sliedgret (2005), "A reflection on the legal status and rights of 'unlawful enemy combatant'", *Utrecht Law Review*, 1 (1) pp. 28-54.
- Glon, Justin c. (2005), "Good fences make good neighbors: national security and terrorism – time to Fence in our southern border", *Indiana International & Comparative Law Review*, 15 (2), pp. 349-388.
- Graham, Chadwick M. (2005), "Defeating an invisible enemy: the Western superpowers' efforts to combat terrorism by Fighting illegal immigration", *Transnational Law & Contemporary Problems*, 14 (1), pp. 281-310.
- Graham, Nora (2005), "Patriot act ii and denationalization: an unconstitutional attempt to revive stripping americans of their citizenship", *Cleveland State Law Review*, 52 (4), pp. 593-621.
- Grosfoguel, Ramon (2000), "Developmentalism, modernity, and dependency theory in Latin America", *Nepantla, Views from the South*, 1: 2, pp. 347-374.
- Guha, Ramachandra y Juan Martínez-Allier (1997), *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*, Londres, Earthscan.
- Guiora, Amos N. (2005), "Legislative and policy responses to terrorism, a global perspective", *San Diego International Law Journal*, 7 (1), pp. 125-172.
- Hall, David; Eanuele Lobina y Robin de la Motte (2005), "Public resistance to privatization in water and energy", *Development in Practice*, 15 (3-4), pp. 286-301.
- Hall, Stuart (1996), "Who needs identity?", en Hall and Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, pp. 1-17.
- Hansen, Thomas b. y Finn Stepputat (2004), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press.

- Haraway, Donna J. (1992), *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Londres, Verso.
- (1997), *Modest_Witness@second_Millennium. FemaleMan@_Meets_oncomouse™: Feminism and technoscience*, Nueva York, Routledge.
- Harding, Sandra (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press.
- (1998), *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington, Indiana University Press.
- (ed.) (2003), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Nueva York, Routledge.
- Harris, George c. (2003), “Terrorism, war and Justice: the concept of the unlawful enemy combatant”, *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, 26 (1), pp. 31-36.
- Hasian, Marouf Arif (2002), *Colonial Legacies in Postcolonial Contexts*, Nueva York, Peter Lang.
- Hegel, g. W. F. (1970), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (e. Moldenhauer y K. M. Michel [eds.]), Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Higginbotham Jr., A. Leon (1978), *In the Matter of Color: Race and the American Legal Process*, Nueva York, Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas (1985 [1651]), *Leviathan*, Londres, Penguin Books.
- Hochschild, Adam (1999), *King Leopold's ghost: a story of greed, terror, and heroism in colonial Africa*, Boston, Houghton Mifflin.
- Holton, Gerald James (1998), “Einstein and the cultural roots of modern science”, *Daedalus*, 127 (1), pp. 1-44.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno (1972), *Dialectic of Enlightenment*, Nueva York, Herde and Herder.
- Hountondji, Paulin J. (2002), *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa* (traducción de John conteh-Morgan), Athens, Ohio, Ohio University Center for International Studies.

- Human Rights Watch (2004), The United States “disappeared” The CIA’s long-term “ghost detainees”, a Human Rights Watch briefing paper, October 2004, Nueva York, Human Rights Watch.
- Immigrant Rights Clinic (NYU) (2001), “Indefinite detention without probable cause: a comment on ins interim rule 8 c. F. r. 287.3”, *New York University Review of Law & Social Change*, 26 (3), pp. 397-430.
- International Court of Justice (2005), “Legal consequences of the construction of a wall in the occupied palestinian territory – advisory opinion”, *Israel Law Review*, 38, pp. 17-82.
- Jaspers, Karl (1952), *Reason and Anti-Reason in our Time*, New Haven, Yale University Press.
- (1986), *Basic Philosophical Writings*, Athens, Ohio, Ohio University Press.
- (1995), *The Great Philosophers*, Nueva York, Harcourt brace and Company.
- Kanstroom, Daniel (2003), “Unlawful combatants’ in the united states – drawing the fine line between law and war”, American Bar Association’s Human right Magazine, invierno de 2003. <http://www.abanet.org/irr/hr/winter03/unlawful.html>, 27 de noviembre , 2006.
- (2004), “Criminalizing the undocumented: ironic boundaries of the post-september 11th pale of law”, *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, 29 (4), pp. 639-670.
- Karp, Ivan y Dismas Masolo (eds.) (2000), *African Philosophy as Cultural Inquiry*, Bloomington, Indiana University Press.
- Kebede, Messay (2001), “The rehabilitation of violence and the violence of rehabilitation”, *Journal of Black Studies* 31, 5: pp. 539-562.
- Keller, Evelyn Fox (1985), *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press.
- Kessides, Ioannis (2004), *Reforming Infrastructure Privatization, Regulation, and Competition*, Nueva York, World Bank/Oxford University Press.
- Klare, Michael (2001), *Resource Wars: the New Landscape of Global Conflict*, Nueva York, Metropolitan Books.

- Koskenniemi, Martti (2002), *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International law, 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kreimer, Seth (2003), "Too close to the rack and the screw: constitutional constraints on torture in the War on terror", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6, pp. 278-374.
- Krishnan, Jayanth K. (2004), "India's patriot act: pota and the impact on civil liberties in the World's largest democracy", *Law and Inequality: A Journal of Theory and Practice*, 22 (2), pp. 265-300.
- Lansing, J. Stephen (1987), "Balinese 'Water temples' and the management of irrigation", *American Anthropologist*, 89 (2), pp. 326-341.
- (1991), *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*, Princeton, Princeton University Press.
- Lansing, J. Stephen y James N. Kremer (1993), "Emergent properties of balinese water temples: coadaptation on a rugged fitness landscape", *American Anthropologist*, 95 (1), pp. 97-114.
- Lobel, Jules (2002), "The war on terrorism and civil liberties", *University of Pittsburgh Law Review*, 63 (4), pp. 767-790.
- Locke, John (1946 [1690]), *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration* (introducción por J. W. Gough.), Oxford, B. Blackwell.
- Lopes, Paula Duarte (2005), *Water With Borders: Social Goods, The Market and Mobilization*, Baltimore, The John Hopkins University.
- Low, Setha (2003), *Behind the Gates: Life, Security, and the Pursuit of Happiness in Fortress America*, Nueva York, Routledge.
- Lucretius (1950), *Lucretius on the Nature of Things*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Lugard, Frederick d. (1929), *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Londres, W. Blackwood.
- Mac Neil, Michael; Neil Sargent y Peter Swan (eds.) (2000), *Law, Regulation and Governance*, Ontario, Oxford University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1945), "Indirect rule and its scientific planning", en M. p. M. Kaberry (ed.), *The Dynamics of Culture Change: an Inquiry*

into Race Relations in Africa, New Haven, Yale University press, pp. 138-150.

Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press.

(1999), "Historicizing power and responses to power: indirect rule and its reform", *Social Research*, 66 (3), pp. 859-886.

Masolo, Dismas a. (2003), "Philosophy and indigenous knowledge: an african perspective," *Africa Today*, 50 (2), pp. 21-38.

Mbembe, Achille (2001), *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press. McCormack, Wayne (2004), "Military detention and the Judiciary: Al Qaeda, the KKK and supra-state law", *San Diego International Law Journal*, 5, pp. 7-72.

Memmi, albert (1965), *The Colonizer and the Colonized*, Nueva York, The Orion Press.

Menefee, Samuel Pyeatt (2004), "The smuggling of refugees by sea: a modern day maritime slave trade", *Regent Journal of International Law*, 2, pp. 1-28.

Mignolo, Walter (1995), *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, Michingan, University of Michingan Press.

—— (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press.

Miller, Marc l. (2002), "Immigration law: assessing new immigration enforcement strategies and the criminalization of Migration", *Emory Law Journal*, 51 (3), pp. 963-976.

Minton, Anna (2002), *Building Balanced Communities: The us and the UK Compared*, Londres, RICS.

Morris, H.F. y James s. Read (1972), *Indirect Rule and the Search for Justice: Essays in East African Legal History*, Oxford, Clarendon Press.

Mörth, Ulrika (ed.) (2004), *Soft Law in Governance and Regulation. An Interdisciplinary Analysis*, Cheltenham, E. Elgar.

Nandy, Ashis (1987), *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*, Oxford, Oxford University Press.

- Nisula, Laura y Katarina Sehm-Patomäki (eds.) (2002), *We, the Peoples of the World Social Forum*, Nottingham, Network Institute for Global Democratization, discussion paper 2/2002.
- Nkrumah, Kwame (1965), *Consciencism; Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with particular reference to the African Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Nye, Joseph y John Donahue (eds.) (2000), *Governance in a Globalizing World*, Washington, D. C., Brookings Institution.
- O'Rourke, Dara (2003), "Outsourcing regulation: analysing non-governmental systems of labor standards Monitoring", *Policy Studies Journal*, 31, pp. 1-29.
- Olivera, Oscar (2005), *Cochabamba! Water War in Bolivia*, Cambridge, South End Press.
- Oliveira Filho, Abelardo (2002), *Brasil: Luta e Resistência contra a Privatização da Água*, report to PSI Interamerican water conference, San José, 8-10, julio de 2002, available at www.psiu.org/others/brasilluta-port.doc, 23 de mayo, 2006.
- Ortega y Gasset, José (1942), *Ideas y Creencias*, Madrid, Revista de Occidente.
- (2002), *What is knowledge?* (traducción y edición de Jorge García-Gómez), Albany, Nueva York, State University of New York Press.
- Osha, Sanya (1999), "Kwasi Wiredu and the problems of conceptual decolonization", *Quest*, 13(1/2), pp. 157-164.
- Pagden, Anthony (1990), *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, New Haven, Yale University Press.
- Paracelsus (1967), *The Hermetic and Alchemical Writings*, Nueva York, University Books inc.
- (1989), *Mikrokosmos und Makrokosmos*, Munich, Eugen Diedrichs Verlag.
- Pascal, Blaise (1966), *Pensées* (traducción e introducción de a. J. Krailsheimer), Londres, Penguin Books.
- Passel, Jeffrey S. (2005), *Estimates of the Size and Characteristics of the Undocumented Population (U. S.)*, Pew Hispanic Center, Washington D. C.

- Perham, Margery (1934), "A re-statement of indirect rule", *Africa: Journal of the International African Institute*, 7 (3), pp. 321-334. 0
- Philip, Kavita (1995), "Imperial science rescues a tree: global botanical networks, local knowledge, and the transcontinental transplantation of cinchona", *Environment and History*, 1(92), pp. 173-200.
- Polet, François (ed.) (2004), *Globalizing Resistance: the State of Struggle*, Londres, Pluto Press.
- Posner, Richard (2002), "The best offense", *New Republic*, 2 de septiembre.
- Prakash, Gayan (1999), *Another Reason: Science and Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press.
- Quijano, Anibal (2000), "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, 6 (2), pp. 342-386.
- Renner, Karl (1965), *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion: ein Beitrag zur Kritik des Bürgerlichen Rechts*, Stuttgart, Gustav Fischer.
- Roach, Kent (2002), "Did september 11 change everything? – struggling to preserve canadian values in the face of terrorism", *McGill Law Journal*, 47, pp. 839-847.
- Rodney, Walter (1972), *How Europe underdeveloped Africa*, Londres, Bogle-Louverture Publications.
- Rodríguez-Garavito, Cesar A. (2005), "Nike's law: the anti-sweatshop movement, transnational corporations, and the struggle over international labor rights in the americas", en B. S. Santos y C. Rodríguez-Garavito, (eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-91.
- Sadat, Leila Nadya (2005), "Ghost prisoners and black sites: extraordinary rendition under international law", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), pp. 309-342.
- Said, Edward (1978), *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.
- Santos, Boaventura de Sousa (1977), "The law of the oppressed: the construction and reproduction of legality in pasargada", *Law & Society Review*, 12 (1), pp. 5-126.

- (1992), “A discourse on the sciences”, *Review*, xv, p. 1. —— (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nueva York, Routledge.
- (1998), *Reinventar a Democracia*, Lisboa, Gradiva.
- (1999), “O oriente entre diferenças e desencontros,” *Notícias do Milénio*, diario de noticias, 8 de julio de 1999, pp. 44-51.
- (2001a), “Toward an epistemology of blindness: why the new forms of ‘ceremonial adequacy’ neither regulate nor emancipate”, *European Journal of Social Theory*, 4(3), pp. 251-279.
- (2001b), “Os processos da globalização”, en B.S. Santos (ed.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Oporto, Afrontamento, pp. 31-106.
- (2002a), *Toward a New Legal Common Sense*, Londres, Butterworths.
- (2002b), “Between Prospero and Caliban: colonialism, postcolonialism, and inter-identity”, *Luso-Brazilian Review*, 39 (2), pp. 9-43.
- (2004), “A critique of lazy reason: against the waste of experience”, en I. Wallerstein (ed.), *The Modern World-System in the Longue Durée*, Boulder, Paradigm Publishers, 2004, pp. 157-197.
- (2006a), “the Heterogeneous state and legal pluralism in Mozambique”, *Law & Society Review*, 40(1), pp. 39-75.
- (2006b), *A Gramática do Tempo*, Oporto, Afrontamento.
- (2006c), *The Rising of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*, Londres, Zed books.
- (ed.) (2003), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: “Um Discurso sobre as Ciências Revisitado”*, Oporto, Afrontamento.
- (ed.) (2005), *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*, Londres, Verso.
- (ed.) (2007), *Another Knowledge is Possible*, Londres, Verso.
- (2001), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Bogotá, Ediciones Uniandes-Siglo del Hombre.

- Santos, Boaventura de Sousa y César Rodríguez-Garavito (2005), "Law, politics, and the subaltern in counter-hegemonic globalization", en B. S. Santos y C. Rodríguez Garavito (eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-26.
- Santos, Boaventura de Sousa; João Arriscado Nunes y Maria Paula Meneses (2007). "Opening up the canon of Knowledge and recognition of difference", en B. S. Santos (ed.), *Another Knowledge is Possible*, Londres, Verso, pp. XIX-LXII.
- Sassen, Saskia (1999), *Guests and Aliens*, Nueva York, The New Press.
- Saul, Ben (2005), "Definition of 'terrorism'" en "The UN security council: 1985-2004", *Chinese Journal of International Law*, 4 (1), pp. 141-166.
- Scheppele, Kim Lane (2004a), "Other people's patriot acts: Europe's response to september 11", *Loyola Law Review*, 50 (1), pp. 89-148.
- (2004b), "Law in a time of emergency: states of exception and the temptations of 9/11", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6 (5), pp. 1001-1083.
- (2006), "North american emergencies: the use of emergency powers in Canada and the United States", *International Journal of Constitutional Law*, 4 (2), pp. 213-243.
- Schiebinger, Londa (1989), *The Mind has No Sex: Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge, M. A., Harvard University Press.
- (1999), *Has Feminism Changed Science?*, Cambridge, M. A., Harvard University Press.
- Schmitt, Carl (2003), *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Nueva York, Telos Press.
- Schwartz, Philip J. (1988), *Twice Condemned: Slaves and the Criminal Laws of Virginia, 1705-1865*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Sekhon, Vijay (2003), "Civil rights of others: antiterrorism, the patriot act, and arab and south asian american rights in post-9/11 american society", *Texas Forum on civil liberties & civil liberties*, 8 (1), pp. 117-148.

- Sen, Sumit (1999), "Stateless refugees and the right to return: the bihari refugees of south asia – part I", *International Journal of Refugee Law*, 11, pp. 625-645.
- (2000), "stateless refugees and the right to return: the bihari refugees of south asia - part II", *International Journal of Refugee Law*, 12, pp. 41-70.
- Sen, Jai; Anita Anand; Arturo Escobar y Peter Waterman (eds.) (2004), *World Social Forum: Challenging Empires*, Nueva Delhi, Viveka Foundation.
- Silverstein, Paul A. (2005), "Immigrant racialization and the new savage slot: race, Migration, and immigration in the new europe", *Annual Review of Anthropology*, 34, pp. 363-384.
- Snyder, Francis (1993), *Soft Law and Institutional Practice in the European Community*, Florencia, European University Institute (IEUI Working paper law, 93/95).
- (2002), "Governing globalization", en *Trasnational Legal Processes: Globalization and Power Disparities*, Londres, Butterworths, pp. 65-97.
- Spivak, G. C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press.
- Soper, Kate (1995), *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Steyn, Johan (2004), "Guantanamo bay: the legal black Hole", *International and Comparative Law Quarterly*, 53, pp. 1-15.
- Strauss, Marcy (2004), *Torture*, *New York Law School Law Review*, 48, pp. 201-274.
- Sunseri, Thaddeus (1993), "Slave ransoming in german east Africa, 1885-1922", *The International Journal of African Historical Studies*, 26 (3) pp. 481- 511.
- Taylor, Margaret H. (2004), "Dangerous by decree: detention without bond in immigration proceedings", *Loyola Law Review*, 50 (1), pp. 149-172.
- Teivainen, Teivo (próximamente), *Democracy in Movement: The World Social Forum as a Political Process*, Londres, Routledge. Teubner,

- Gunther (1986), "Transnational politics: contention and institutions in international politics", *Annual Review of Political Science*, 4, pp. 1-20.
- Toulmin, Sephen (2001), *Return to Reason*, cambridge, Harvard University Press.
- Trawick, Paul B. (2003), *The Struggle for Water in Peru: comedy and tragedy in the Andean commons*, Stanford, Stanford University Press.
- Trubek, David y James Moscher (2003), "New governance, employment policy, and the european social Model", *Governing Work and Welfare in a New Economy*, edited by Gunther Teubner, Berlin, de Gruyter, pp. 33-58.
- Trubek, David y Louise G. Trubek (2005), "Hard and soft law in the construction of social europe: the role of the open Method of coordination", *European Law Journal*, 11 (3), pp. 343-364.
- Tully, James (2007), "The imperialism of modern constitutional democracy", en Martin Loughlin y Neil Walker (eds.), *Constituent Power and Constitutional Form*, Ooxford, Oxford University Press.
- Tushnet, Mark (1981), *The American Law of Slavery, 1810-1860*, Princeton, Princeton University Press.
- Unger, Roberto (1998), *Democracy Realized*, Londres, Verso.
- Van Bergen, Jennifer y Douglas Valentine, (2006), "The dangerous World of indefinite detentions: Vietnam to Abu Ghraib", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), pp. 449-508.
- Van de Linde, Erik, Kevin O'brien, Gustav Lindstrom, Stephan de Spiegeleire, Mikko Vayrynen y Han de Vries (2002), Quick scan of post 9/11 national counter-terrorism policymaking and implementation in selected european countries (research project for the netherlands Ministry of Justice), Leiden, Rand Europe.
- Visvanathan, Shiv (1997), *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development*, Oxford, Oxford University Press.
- Wahl, Jenny B. (1996), "The Jurisprudence of american slave sales", *The Journal of Economic History*, 56(1), pp. 143-169.
- Wallerstein, Immanuel M. (1974), *The Modern World-system*, Nueva York, Academic Press.

—— (2004), *World-systems Analysis: an introduction*, Durham, Duke University Press.

Whitehead, John W. y Steven H. Aden, (2002), “Forfeiting enduring Freedom for Homeland security: a constitutional analysis of the usa patriot act and the Justice department’s anti-terrorism initiatives”, *American University Law Review*, 51 (6), pp. 1081-1133.

Williams, Eric (1994[1944]), *Capitalism and Slavery*, chapel Hill, university of north carolina press.

Wilson, William Justus (1987), *The Truly Disadvantaged: the Inner City, the Underclass and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press.

Wiredu, Kwasi (1990), “Are there cultural universals?”, *Quest*, 4 (2), pp. 5-19.

—— (1996), *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press.

—— (1997), “African philosophy and inter-cultural dialogue”, *Quest*, 11 (1/2), pp. 29-41.

Wishnie, Michael J. (2004), “State and local police enforcement of immigration laws”, *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6 (5), pp. 1084-1115.

Wrebner, Pnina (1999), “Global pathways: Working class cosmopolitans and the creation of transnational ethnic Worlds”, *Social Anthropology*, 7 (1), pp. 17-37.

Werbner, Richard (2002), “Cosmopolitan ethnicity, entrepreneurship and the nation: Minority elites in Botswana”, *Journal of Southern African Studies*, 28 (4), pp. 731-753.

Zelman, Joshua d. (2002), “Recent developments in international law: anti-terrorism legislation – part one: an overview”, *Journal of Transnational Law & Policy*, 11 (1), pp. 183-200.

¿*Ethos* barroco o herencia clásica?

En torno a la tesis americanista
de Boaventura de Sousa Santos

Cecilia Salazar de la Torre

“La herencia que hemos recibido de toltecas,
nazcas o tiwuanacus, no es por cierto romántica
ni delicuescente, es herencia clásica, hierática,
afirmativa”

Gamaliel Churata

Preámbulo

Uno de los hitos fundamentales de la crítica a la modernidad occidental, fue el discurso “*Sobre si el restablecimiento de las ciencias y de las artes contribuye al mejoramiento de las costumbres*” de Juan Jacobo Rousseau. Este escrito, que en 1750 le valiera el reconocimiento de la Academia de Dijon a su autor, inaugura en el seno de la modernidad un acerbo descrédito de la racionalidad ilustrada, sobre la base de cuatro tesis: una, que “las costumbres se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección”; dos, que las ciencias y las artes, son “oficios sedentarios que corrompen el cuerpo y enervan el vigor del alma”; tres, que “los pueblos que se han preservado del contagio de los conocimientos vanos han logrado su propia felicidad y sido ejemplo para otra naciones” y, finalmente, que hay una distinción “gloriosa” que se observa entre los pueblos, “unos de los cuales sabían bien decir y los otros sabían bien obrar” (Rousseau, s.f.).

Este prolegómeno sitúa el marco general de interpretación de la modernidad que se observa en Boaventura de Sousa Santos, para quien los procesos emancipatorios que aquella trajo consigo terminaron formando parte de la “razón indolente”, sistema epistemológico de “regulación” erigido para dar continuidad a la hegemonía racionalista

y devastadora de occidente (de Sousa Santos, 2003). Varios de sus elementos críticos están trazados en *Conocer desde el Sur*, aunque en su caso abriendo paso a la realidad particular de América Latina donde se encontraría la alternativa más nítida al dominio racionalista, especialmente en el escenario de lucha contra-hegemónica que están librando los movimientos sociales contemporáneos, con el supuesto de un conocimiento solidario y liberador. A partir de ello, de Sousa Santos nombra a uno de los capítulos de su libro como “El siglo americano de nuestra América”, donde aborda varios temas: el modo cómo se concibe a sí misma América desde la epistemología de lo mestizo; luego, el *ethos* barroco, como “arquetipo” americano, base de lo que vendría a ser su propuesta en torno al “derecho cosmopolita”; por último, de Sousa Santos plantea el subtítulo “¿De qué lado estás, Ariel?” llamando a la intelectualidad latinoamericana a tomar partido por este proceso político de alta polarización, y salir de las disyuntivas que plantea Gramsci en torno al compromiso histórico.

La lectura que se desarrolla a continuación, reúne argumentos que fraternalmente intentan debatir las iniciativas de transformación emancipatoria planteadas por de Sousa Santos, que, por lo menos en el capítulo en cuestión, tienden a alimentar un posicionamiento romancista que está comprometiendo negativamente las posibilidades de transformación en Bolivia y América Latina, aspecto que se agrava más por que está trasluciendo un posicionamiento político que tiende a poner en duda la reforma moral e intelectual, paralelo ineludible de los cuestionamientos que hacemos a la modernidad occidental y a la razón indolente.

En todos los casos, se ha intentado recoger la discusión local en torno a los dilemas de nuestra precaria condición nacional-estatal, es decir, de la relación entre comunidades socioculturales que no han encallado en los esquemas de la igualdad, estando pendiente, por lo tanto, la forma de integración que la nación boliviana debe adoptar para sí, considerando no sólo los límites de su desarrollo capitalista, sino también la base subjetiva y cultural sobre la que anhela erigir su especificidad, dándole coherencia a la narrativa histórica que vincula el pasado con el presente. De ahí la vital importancia del rol político que en ese proceso ocupan las mediaciones intelectuales, la reconstrucción de la memoria y el vínculo de ésta con las necesidades políticas contemporáneas (Zemelman, 1998; Hobsbawm, 2000).

En el artículo se pone en duda el elogio que de Sousa Santos hace del mestizo y del *ethos barroco* como argamasa social y estética de la nación, por la complejidad que en un país como Bolivia esos conceptos entrañan. Esto deriva, inevitablemente, en una crítica al nacionalismo y sus límites históricos que ya conocimos durante la segunda mitad del siglo xx. Sin embargo, se discute también la celebración escencialista de la diversidad que deriva de su propuesta de derecho cosmopolita, para sostener las bases de la pluralidad jurídica y política que hoy está en auge en la sociedad boliviana, a nombre de la coexistencia de una multiplicidad de naciones en su seno. En el texto, se observará cómo se han venido dando las relaciones entre mestizos e indios en el campo del conocimiento y los riesgos que éste entraña, especialmente cuando los valores romanticistas se fusionan a la tesis racionalista de que el fin justifica los medios, cosa que es vista aquí bajo el modelo del *grotesco social*, estructura monológica del Estado autoritario (Sanjines, 1992). Con estos elementos hacemos nuestra la crítica a la razón indolente, apuntando al nacionalismo, trama histórica que nos ha legado enormes dosis de frustración en Bolivia pero que, paradójicamente, actualmente tiende a encontrar cobijo y sustentación en la narrativa de Boaventura de Sousa Santos.

Crítica de la “epistemología mestiza”

Mestizaje y unidad nacional

En el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos hay una especial adhesión a la idea benjamiana de que el pasado ilumina al presente. Por eso, al preguntarse ¿cómo se concibe a sí misma América? se plantea tres tesis que a su entender habrían sido fundacionales para el continente. La primera, recogiendo las fuentes de la “inspiración mestiza”, entre las cuales sitúa la obra de José Martí, Oswald de Andrade, Darcy Ribeiro y Fernando Ortiz, según los cuales la identidad latinoamericana es resultado de diferentes raíces que se mezclan y dan lugar a una nueva forma de universalismo “localizado” y “contextualizado”, o a una “humanidad en miniatura” a la que se refería Simón Bolívar. Entre varias, destaca la frase de Darcy Ribeiro, de quien de Sousa Santos recoge que “es nuestra la aventura de construir una nueva humanidad,

el mestizaje en carne y espíritu, lo mestizo es lo bueno” (Ribeiro, en de Sousa Santos, 2008: 208).

La segunda tesis relativa a este pensamiento tiene que ver con lo que de Sousa Santos llama la capacidad de “hurgar en las raíces”, es decir, en lo indio y en el pasado, como fuentes de la reinención nacional. Se asume, así, que, citando a Martí, “hasta que se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América” (Martí, en de Sousa Santos, 2008: 207). Por eso, la edificación del continente sólo es posible en tanto sus cimientos sean los “más genuinos”, equipados, además, de un conocimiento “auténtico”, aquél que se arraiga en las aspiraciones de los oprimidos.

Ambas tesis dan lugar a una tercera, que abre el espacio para lo que Boaventura e Sousa Santos llama el “componente epistemológico de la América mestiza”. Citando a Martí, un supuesto central de ello está en la desconfianza respecto al pensamiento despreciativo e “ignorante” que se concibe en el norte sobre nuestra realidad, a manifestarse en la creencia de que “los pueblos de Hispanoamérica están formados principalmente de indios y de negros” (Martí, en de Sousa Santos, 2008: 209).

Según todo ello, un pensamiento libertario y americanista debe pasar necesariamente por tres ideas:

1. Los políticos nacionales han de remplazar a los políticos exóticos.
2. No hay batalla entre civilización y barbarie, sino entre falsa erudición y naturaleza.
3. Los pueblos de América serán libres y prósperos a medida que más se aparten de los Estados Unidos¹.

Hasta aquí, la presencia roussoniana es indiscutible, por lo menos en lo que concierne a la necesidad de conjugar el espíritu independentista de la época sobre la base de nuestra especificidad histórica. Se inauguraría, así, un patrón epistemológico que, desde el punto de vista que sostenemos aquí, intenta arraigarse en el proyecto

1 Tesis basada en el supuesto de que antes de que llegaran los colonizadores, aquí “ya se había descubierto la felicidad” (Andrade, en relación a Brasil, citado por de Sousa Santos, 2008: 210) y complementada por de Sousa Santos, al referirse que nuestras grandes teorías de las ciencias sociales fueron producidas “en tres o cuatro países del Norte”, por lo tanto que “están fuera de lugar” (de Sousa Santos, 2006: 15).

neo-nacionalista (o bolivariano) de esta época, hacia el cual Boaventura de Sousa Santos parece ser singularmente sensible.

Sin embargo, es en ese mismo aspecto que radica un problema, apelando, por ahora, a los condicionamientos materiales en los que se produjo la legitimidad de la soberanía estatal-nacional en América Latina y lo que ello ha implicado para el pensamiento intelectual. En ese sentido, un primer aspecto que pasa por alto de Sousa Santos es que los esfuerzos por construir un Estado-Nación invocaron, imprescindiblemente, argumentos de cohesión social. Dicho de otro modo, fueron procesos que se organizaron dando voz a postulados de orden nacionalista que se sustentaran en la idea de la integración cultural, por un lado, y en la desconfianza de lo ajeno o extraño, por otro. En el caso de América Latina, este postulado llevó el epígrafe legitimador de lo mestizo como argamasa de la nación, frente a lo que eran las sucesivas disputas territoriales entre naciones en emergencia y a la amenaza real del imperialismo norteamericano, especialmente en el Caribe. Se trataba, pues, de argumentos que daban cuenta del grado del conflicto histórico entre naciones oprimidas y naciones opresoras, ante el inevitable posicionamiento del capitalismo imperialista en los Estados Unidos. Inevitablemente, ese hecho nos obliga a releer la frase de Martí, relativa a la “ignorancia” que sobre nuestra realidad se produce en el norte: “creen que estamos formados principalmente por indios”, interpretándola en su derivación: “cuando en realidad estamos principalmente formados por mestizos”.

Ahora bien, aquellas invocaciones expresaban las aspiraciones por la representación general gestadas en la clase media que, a partir de su emergencia a principios del siglo xx, tenía el propósito de sustituir a la oligarquía en el dominio del poder. Bajo ese sino, el propósito de esta clase, “pariente pobre de la oligarquía” (Rivera, 1984), fue la toma del poder y, a partir de ello, asumir la representación de los intereses generales, pero sin discutir la naturaleza política e histórica del Estado. En Bolivia, el episodio que marcó este anhelo se produjo con la revolución nacionalista de 1952, ciclo histórico que conjugó políticas culturales de homogeneización, en aras de una comunidad de sentido engrandecida por la tradición pre-hispánica y asimilada, a su vez, a la historia y cultura nacional “mestiza”. Con esa rúbrica se sentaron las bases de una nueva forma de comprender el pasado, estéticamente equiparada al

elogio del “barroco-mestizo” como fuente de la identidad nacional. Sin embargo, todo esto tuvo lugar en el contexto del “precario repertorio del capitalismo dependiente”, es decir, en ausencia de relaciones sociales afincadas en la modernización y la modernidad (Lauer, 1982), lo que nos hace volver, nuevamente, a los condicionamientos materiales de la acción política que no aparecen en el análisis de de Sousa Santos. Hacia dentro, el conjunto de carencias estructurales del desarrollo latinoamericano devino en un débil mercado interno, en la fragmentación social y cultural y, por ende, en proyectos políticos laxos e inestables, todo lo cual ponía en cuestión (pone aún) la posibilidad de un proyecto nacional consistente y perdurable, hasta ahora refrendado tan sólo por el carácter jurídico político del pacto estatal, y bajo un sentido de nación-mestiza construido sólo desde las elites. Veamos algunas consecuencias de ello.

La relación mestizo/blanco - mestizo/indio

El fracaso del nacionalismo revolucionario

En Bolivia, el problema del mestizo sería mejor comprendido después del fracaso del Estado nacionalista (1952-1985), es decir, cuando la crisis económica de mediados de los años 80 arrastró consigo al modelo de capitalismo de Estado que intentó crearse aquí bajo el epígrafe de la cohesión nacional (Antezana, 1983). Eso fundamenta nuestro segundo argumento crítico, cuando fueron visibles, en ese contexto, dos hechos fundamentales: por un lado, el deterioro de las relaciones sociales que trajo consigo la economía minera nacionalizada y, por otro, la emergencia de identidades marcadas por lo que Boventura de Sousa Santos (2003) llama la des-socialización laboral (o la “inutilización social”) y que aquí derivó en el reavivamiento del problema indígena, es decir, de las identidades pre-contractuales que hallaron sus referentes de colectividad en nociones primordiales y naturalizadas (Hobsbawm, 2000; Wieviorka, 2002). El curso que tomó este proceso posibilitó la consolidación del katarismo, forma milenarista que adoptó el movimiento campesino-indígena, cuyo rasgo político más importante fue, sin embargo, su desprendimiento de la tutela para-estatal del nacionalismo revolucionario, en un contexto, además, de plena y generalizada adscripción democrática del pueblo boliviano, después

del largo autoritarismo militar de los años 60 y 70. Junto al katarismo se inauguró en Bolivia una nueva forma de comprender el pasado, a partir de la recuperación de la memoria larga, atendiendo una necesaria reinterpretación de la historia que enriqueció, indiscutiblemente, nuestra concepción de lo que es y puede ser la nación en Bolivia (Rivera, 1984; Sanjinés, 2005).

Sustentado en estos elementos se puso en cuestión el postulado de la homogeneidad mestiza de la nación boliviana, bajo el sello argumentativo que expusieran Rossana Barragán (1992), Silvia Rivera (1996) y otros, estableciendo que el mestizaje no puede ser concebido como una realidad uniforme, sino que está señalado por jerarquías y estratificaciones sociales que modelan las interacciones en función a la posición que ocupa cada sujeto “en la apropiación de los medios de poder”. Bajo esa perspectiva, la identidad mestiza está forjada “en el marco estructurante del hecho colonial” que se nutre de dos polos, el que está asociado al mestizo-blanco y el que está asociado al mestizo-indio, creándose, al interior, una serie de identidades y pertenencias que terminan edificando una cadena de nominaciones que llevan, hacia “abajo”, connotaciones estigmatizantes de desprecio y exclusión (Rivera, 1996: 57, 58)². Este modo de ver la relación indio/blanco, rompió, por un lado, la rígida bipolaridad racial que postulaba cierto radicalismo pero, al mismo tiempo, la supuesta homogeneidad mestiza que postulaba el liberalismo. En un caso, desmintió, pues, la idea de que no existe un sentido de pertenencia compartido entre los bolivianos, y en el otro de que aquél sentimiento sea experimentado en igualdad de condiciones socioculturales y económicas por todos ellos.

Dicho esto, a pesar de que el mestizaje es una realidad, en su trama cada sujeto aparece adquiriendo “carnalidad”, es decir, connotación sociológica, lo que en el esquema histórico significa desigualdad social, es decir, una especie de cohabitación conflictiva, signada, entre otros aspectos, por las capacidades disponibles o no para la integración económica, política y cultural de los grupos sociales³, en unos casos,

2 La relación mestizo blanco/mestizo indio también conlleva nociones de idealización o mistificación. Eso quiere decir que en esta estructura de sucesivas jerarquías prevalecen también relaciones de conocimiento, que cosifican al de más abajo.

3 Debe recordarse, sin embargo, que esta discusión estaba haciéndose desde principios del siglo xx, por ejemplo cuando Mariátegui señaló que en el Perú, a diferencia de Argentina, la palabra “criollo” no era más que un término que servía para designar genéricamente “una pluralidad muy matizada de mestizos”. Por eso no existía una nacionalidad

aplicando su superioridad sobre los otros, y éstos manteniendo, por su limitada inclusión, elementos distintivos respecto a aquellos, a pesar de los incesantes cambios y procesos de asimilación de los que han sido objeto (Larson, 2002). Visto así, esa trama está alimentada, además, por la integración, desde lo “más indio” hacia lo “más blanco”, siendo la primera cualidad de los habitantes de los lugares más apartados del mundo rural, es decir, las alturas serranas del país o su selva más impenetrada y, los segundos, de una relación más compenetrada con el mundo urbano.

El tercer argumento crítico tiene que ver con la idea sostenida en el texto de Boaventura de Sousa Santos, según la cual el mestizo tiene como obligación histórica “hurgar” en la raíz, o en lo “propio”, lo que a principios del siglo xx supuso iniciar, en la antesala del nuevo capitalismo emergente, una nueva argumentación sociológica que condujera a solucionar la asociación que se hiciera del indio con la “barbarie” y, por ende, a resolver su relación con la “civilización”, es decir, con el blanco (Sanjinés, 2005). Bajo ese argumento, la reflexión apuntaba a reestablecer una nueva relación entre pasado y presente, a fin de darle continuidad a una narrativa histórica en ciernes, historicista y positivista, que intentó darle cauce a la reasimilación y redención del indio mediante la folklorización, la educación o la coerción política y militar, en aras del Estado-Nación que aunara las diversidades en una sola temporalidad y espacialidad (Larson, 2002; Rivera, 2005).

En ese contexto, nuestra postura crítica respecto a esta nueva trama se presenta en dos fases que trataremos a continuación: por una parte, la relativa al conocimiento romanticista que vinculó a mestizo-blanco y mestizo-indio (sujeto y objeto, respectivamente) planteada en función de la división dicotómica entre campo y ciudad, con su correlato en la división del trabajo manual y el intelectual; y, por otra parte, a la forma cómo fue concebido “lo indio” y el “pasado”, en el marco de las disputas ideológicas que trajo consigo la intelectualidad emergente, asentada en la controversia de *cómo* y *cuáles* eran los rasgos fundamentales de la “raíz” a la que se estaba apelando para construir, sobre ella, el nuevo “espíritu de la nación”.

peruana, mientras que sí existía una argentina (Mariátegui, en Aquézolo Castro, 1987: 34). Antecedido por este análisis, para Gamaliel Churata el APRA no era un partido de izquierda en el Perú, aunque sí podía serlo en Chile o Costa Rica.

Mestizos del decir y mestizos del obrar

En el escenario en cuestión, un elemento fundacional del nacionalismo fue la dicotomía campo/ciudad y, por derivación, entre trabajo intelectual y trabajo manual. Al calor de ello, y recordando los “oficios sedentarios” mencionados por Rousseau, Carlos Medinaceli se refirió a la diferencia que existe entre la “sensibilidad terrestre” y el “parasitismo social”, señalando así el “vicio de hablar por hablar” de la intelectualidad de su época que, además, estaba marcada por la “facundia”⁴. Señalaba, asimismo, el “huachaferío” de quienes “se atiborran de escritores franceses y rusos a la moda”, lejos de “la madre tierra en la que está la estirpe prístina” (Medinaceli, 1975: 29). De similar textura son los conceptos de Oswald de Andrade que privilegiaba un pensamiento “en contacto con la tierra” y “en contra de las elites vegetales” (Andrade, en de Sousa Santos, 2008: 213), o los que señalaba César Vallejo al denunciar que la inteligencia capitalista ofrece, en su agonía, el “vicio del cenáculo” o el “ingenio del bufete” de los “anarquistas de barro”, entre quienes el pensamiento es “ocultista” y elaborado “fuera de la vida de carne y hueso” (Vallejo, 1930: 44-47)⁵. Siguiendo en esa dirección, Franz Tamayo en Bolivia entretejió la idea de que el problema del conocimiento nacional sólo se resolverá al “cerrar los libros y abrir los ojos... sobre la vida” (Tamayo, 1975: 27), manteniendo el curso que tomara el propio Martí al decir que “el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural” quien, con ello, “ha derribado además su injusticia” (Martí, 2000: 15 y 17). Con similar énfasis, hallamos una referencia suya en relación a la educación: “¡contra preceptos de lógica, preceptos agrícolas!” (Martí, en Baptista, 1977: 13).

En el campo de la literatura, estas posturas también nos remiten a la reiterada escisión entre la dignidad del trabajo honrado y esforzado que se realiza en el campo, en contradicción con el parasitismo de los “zánganos” de las ciudades, argumento sobre el que por ejemplo trabajó el venezolano José Pocaterra, o el propio Carlos Medinaceli que se referían a los indígenas como almas “sin pulimento artificial”, con

4 Según Larousse, facundia es la reunión de metáforas ampulosas, proliferación de palabras y dispersión de la personalidad de quien las enuncia.

5 Vallejo decía además que: “el rol de los escritores no está en suscitar crisis morales e intelectuales más o menos graves o generales, es decir, en hacer revolución por arriba, sino al contrario, en hacerla por abajo” (Vallejo, 1930: 44-47).

gran capacidad para el trabajo productivo, nuevamente a contrapelo de los ciudadanos cuya actividad principal es la política “improductiva” y lejana del espíritu de la nación que tiene lugar en el mundo rural y natural (Pocaterra, 1990; Medinaceli, 1975: 29)⁶. Algo que de manera similar planteó Juan Bautista Alberdi: “se llega a la moral, más presto, por el camino de los hábitos laboriosos y productivos de esas naciones honestas, que no por la instrucción abstracta” (idem).

De manera específica, lo que estaba presente en ese contexto era una asociación vitalista entre nación y mundo rural, bajo el precepto románticista de que la primera sólo era posible en tanto los habitantes de la ciudad recuperaran su voluntad tomando contacto con la vida campesina e indígena, asociación que en Bolivia luego se desplazó al encuentro entre intelectuales e indígenas, ya sea para enfrentar juntos a un enemigo extraterritorial durante la guerra del Chaco -el Paraguay-, o ya sea para que, siendo hombres y mujeres, plasmaran su vínculo amoroso como símbolo de la renovación nacional, anunciando el devenir del hijo mestizo (Romero Pittari, 1998).

Ahora bien, antecediendo a estas cuestiones, José Carlos Mariátegui, el más reconocido intelectual peruano de esa época, ubicó esta reflexión en el ángulo del desarrollo económico, es decir, como señala Hugo Zemelman, diferenciando la calidad de los fenómenos según el contexto que se considere para su análisis, y dando sentido a la “coexistencia entre continuidades y rupturas” (Zemelman, 1989: 131). Con ese recurso, Mariátegui señaló que la separación de los vínculos con España durante el siglo XIX, y la formación de las repúblicas latinoamericanas fueron hechos fundamentalmente “sentimentales” e “intelectuales”, que no derivaron en la proyección económica de nuestros pueblos y trajeron, en cambio, un inevitable y largo aislamiento de América Latina respecto del mundo (Mariátegui, 1943). En ese escenario, el déficit original del Estado-Nación fue su incapacidad para salir de los esquemas feudales y localistas heredados, lo que tuvo consecuencias funestas sobre el liderazgo intelectual y pequeño burgués en los Andes, atrapado en un ambiente de “flaqueza” y “laxitud”, herencia que terminó promoviendo “la enfermedad de hablar y de escribir y no de obrar”, propia de grupos sociales rentistas, “aletargados” y ausentes de toda relación con el trabajo productivo (Mariátegui, 1943: 78-79).

6 Quizá por ello, para Medinaceli, los intelectuales también eran mestizos de “alma rota y extraviada” (Medinaceli, 1945).

Siguiendo el curso de este análisis, Mariátegui, rompiendo con la dicotomía romanticista campo/ciudad, señaló también que, como resultado de la sobre-posición entre esclavismo y feudalismo en los Andes, el indio, asimilado brutalmente al trabajo en las minas, se había convertido en un sujeto sin energía ni disponibilidad para el trabajo creativo, a riesgo, luego, de convertirse en un “cáncer” que corrompe los sentimientos nacionales (Mariátegui, 1943: 39). Por eso, también atribuyó la “enfeudación de la raza”, al carácter improductivo del feudo, desplegándose a nivel más general -en el Estado gamonal- un “instinto” o una “repugnancia natural” que en el Perú llevó a pensar que trabajar era malo y deshonesto (Mariátegui, 1943: 81). En dirección similar, Gamaliel Churata señaló entonces que el indio es “por ahora y en la hacienda, retardatario y ocioso”, pero que, del mismo modo, “el blanco no lo es menos”. Por eso, la tierra habría perdido “el don del fruto”, convirtiéndose, la Pachamama, “en la causa de su prolongada esclavitud”, olvidando, el indio, “sus hábitos de moralidad, de trabajo y sus virtudes intelectuales y teogónicas, para convertirse en un animal cuya suerte discute el mundo occidental” (Churata, en Vilches, 2008: 72, 163-164)⁷.

El problema del indio

Como es evidente, esta polémica dio cuenta de una disputa entre quienes trataban el problema del indio (la “raíz”) desde un punto de vista moral, y quienes intentaban darle un sustento al calor de las primigenias influencias materialistas en la región. Por eso, con la rúbrica puesta en el análisis histórico, Mariátegui y Churata, entre otros, dieron pie a sostener que el problema del indio era económico y social y que éste, por lo tanto, provenía del despojo de la tierra iniciada con la conquista española y continuada durante la república. Asociado a ello, se fue erigiendo una comprensión distinta de la relación entre pasado y presente, dejando claro, en el caso de Mariátegui, el curso seguido por las comunidades indígenas en vías de su “petrificación”, quedando “instaladas” en “cuerpos “extraños” (el feudalismo y el capitalismo) que,

7 Gamaliel Churata, nombre que adoptó el intelectual puneño Arturo Peralta durante su estancia en Bolivia. Fue un ferviente continuador del pensamiento marxista, al que dotó, sin embargo, un enorme vigor estético propiamente andino. Acerca de su vida y obra, véase Vilches, 2008. Una interpretación de su contribución a la estética andina se observará en Aguiluz (compiladora), 2008.

a su vez, las funcionalizaron a la dominación, en un caso sirviéndose del trabajo colectivo para sostener el latifundio y, en el segundo, como bolsones del ejército industrial de reserva.

Posicionada esa perspectiva, Mariátegui precisó el debate intelectual entre indigenistas que politizaban las reivindicaciones económicas indígenas y los que explotaban temas indígenas sin “concreción histórica”, “por mero “exotismo” filosófico o cultural”, o desde un punto de vista moral que, dice él, sólo intentaba reafirmar la confianza en la civilización iluminista de occidente (Mariátegui, en Aquézolo Castro, 1987: 36)⁸. Con mayor rigor aún, dejó sentada, por otro lado, una lapidaria señalización a quienes, nutridos del “más envejecido repertorio de ideas imperialistas”, problematizan lo indio desde el punto de vista racial, colocándose en posición “abstraceista y literaria” que “se entretiene en barajar los aspectos raciales del problema”, empleando un “lenguaje pseudo-idealista” que “escamotea la realidad, disimulándola bajo sus atributos y consecuencias” (Mariátegui, 1943: 26)⁹.

Como él, Tristán Marof, fundador del socialismo en Bolivia, dio cauce a los mismos cuestionamientos, cuando acusó de un “falso sentimentalismo literario” a aquellos que, según él, no han tenido el valor de poner “el dedo en la pústula” y por eso “bordan sobre la miseria del indio, artículos, poemas y libros” (Marof, 1934: 45). En el Perú, Churata señalaba, asimismo, que el indio, “siendo hombre y de los mejores”, no ha de tener tiempo para la “literatura linfática”, “indolente y apática” (Churata, en Vilches: 2008: 73)¹⁰. Junto a ellos, Elizardo Pérez, fundador con Avelino Siñani de la legendaria Escuela-Ayllu de Warisata (en el altiplano de La Paz), acusó a los intelectuales mestizos de creer “que hacer causa común con el indio es desfigurarle en una literatura lacrimosa o en tesis que acobardan a la dignidad humana” manifestando, al mismo tiempo, que “el primer deber del hombre sobre

8 En los subsiguientes años, habrá que sumar a este debate el que propiciaran otros intelectuales, entre ellos José María Arguedas que, cuestionando la supuesta mistificación indigenista de Mariátegui, sostuvo que Perú estaba en un inevitable proceso de mestización. Desde su punto de vista, había que interpretar al indio des-idealizándolo, tarea que también ha hecho suya Javier Sanjinés en Bolivia (Sanjinés, 2005).

9 Martí había señalado antes que “los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería” (Martí, 2000: 28). Del mismo modo, tiempo después, Zavaleta señaló que el supuesto de que la lucha se da entre culturas y no entre clases sociales era “eurocentrista” (Zavaleta, 1990).

10 Como Mariátegui ha señalado, los indios “no estaban atormentados por el afán de especulación y de creación intelectual” (Mariátegui, 1943: 56), a lo que Churata agregará: “son de espíritu eminentemente práctico” (Churata, en Vilches, 2008: 96).

la tierra es vivir. Y el indio, segregado por la conquista española, no vive, sino agoniza” (Pérez, 1934: 12)¹¹.

Dicho así, el conocimiento sobre el llamado “problema del indio” quedó plagado de una gran criticidad, en tanto se daba, además, en el marco de fronteras herméticas entre sujeto/objeto que derivaron, inevitablemente, en la mistificación de lo indígena, en un contexto en el que la sociología, la historia o la economía política eran campos en un estado de precario desarrollo conceptual en América Latina¹².

Más adelante veremos, por lo menos en Bolivia, que fue durante el nacionalismo revolucionario que esta racionalidad se erigió con más rigor, en un proceso políticamente comandado por sectores mestizos que, movilizadas por aspiraciones de ascenso social anti-oligárquico, dieron cuenta de la mayor empresa social por unificar a la nación, con el recurso alegórico de lo indio como base de la legitimidad cultural de la revolución (Rivera, 2005). Como ha sucedido reiteradamente en la historia de este país los argumentos para ello fueron, sin embargo, más retóricos que materiales, reafirmando la condición de liderazgos populistas que “saben bien decir”, en base a un conocimiento marcado por la distancia entre intelectuales e indígenas y por la consecuente y mutua mistificación que eso conlleva.

Crítica al *ethos* barroco

La subversión del barroco

El segundo aspecto tratado por Boaventura de Sousa Santos hace alusión al “arquetipo de nuestra América, el *ethos* barroco”, concepto que desde su punto de vista encierra una forma de ser y de vivir no sólo literaria, sino política, señalada por un estado de transición y

11 Exaltando lo que él consideraba era el espíritu constructivo y templado de la cultura indígena, cercenado por la conquista, Pérez señaló, además, que la táctica de la sublevación no era fruto del indio sino del mestizo, que buscaba, así, “una forma de entregarlo a la muerte y a la desaparición” (Pérez, 1934: 8).

12 Al respecto, años después, Zavaleta diría que “nuestros intelectuales trabaja en el oscurecimiento de las cosas y no en su revelación” (1990b: 33). Del mismo modo, sin embargo, señalaría que el intelectual, ese “hombre intermedio” “dilemático por excelencia” (un “burgués ridículo” que a la vez es asalariado, por lo tanto tiene una condición desdoblada que marca su actuación), es el “hombre que duda en nombre de los que no dudan nunca” y que esta clase (la clase media) es la que “perdiéndose a sí misma, proporciona sin embargo los hombres necesarios a todas las clases” (1990b: 31).

de transitoriedad “sempiterna”, base de una “forma excéntrica de modernidad” que se habría producido en América Latina, “suelo fértil” para explorar esa subjetividad.

Una idea fundamental que acompaña a la metáfora del *ethos* barroco, es la del *sfumato*, técnica pictórica post-renacentista que dio cuenta de una ejecución vaporosa de las figuras, con contornos vagos y difuminados, volcada hacia lo extraño y emocional. Estos rasgos eran contrarios a la rigurosidad clara, precisa y meditada del espíritu del Renacimiento, cuyo fundamento fue la cultura clásica. De Sousa Santos compendia, así, el esquema que planteara Enrique Wolfflin, quien define la transición estética hacia el siglo XVII bajo la forma de un paso de lo “lineal” a lo “pintoresco”, y basado en el hecho de que

“el adorno clásico tiene su importancia en la forma, tal como ella es; el adorno barroco se transforma ante los ojos del espectador. El colorido clásico es una sólida armonía de colores singulares: el colorido barroco es siempre un movimiento de color, unido, por añadidura, a la impresión de transformación. En distinto sentido que los retratos clásicos, hay que decir de los retratos barrocos: su contenido es, no los labios, sino el lenguaje; no los ojos, sino la morada. El cuerpo respira. Todo el espacio del cuadro está henchido de movimiento. La idea de lo real ha cambiado, lo mismo que la idea de lo bello” (Wolfflin, 1924: 305).

Esa es la trama que le permite a de Sousa Santos celebrar la capacidad subversiva del *ethos* barroco, como espacio “de originalidad y de imaginación que allí toma lugar” y como la “turbulenta faceta social que es promovida por dicha cultura” (2008: 216), auspiciada por la exaltación inventiva a la que hacía referencia Wolfflin. Asocia a la misma la potencialidad del mestizaje latinoamericano, como “la manera de llevar el *sfumato* a su extremo más elevado”, bajo el entendido de que si éste opera desintegrando formas y recuperando los fragmentos, el mestizaje lo hace funcionando “a través de la creación de un nuevo tipo de constelaciones de significado, las cuales son verdaderamente irreconocibles o simplemente blasfemas a la luz de sus *fragmentos constitutivos*” (De Sousa Santos, 2008: 219)¹³.

13 El énfasis es nuestro.

Esta “constelación” se encuentra especialmente, según de Sousa Santos, en la riqueza expresiva del carnaval, pero también en las luchas populares contemporáneas de América Latina, en las que se desenvuelve una sociabilidad alegre y desordenada, ajena a la racionalidad cartesiana de los partidos políticos que es “intelectualmente perfeccionista”, “moralmente rigurosa”, “humanamente implacable” y “sólo atractiva para quienes aprecian la estabilidad y la jerarquía de las reglas universales” (Toulmin, citado por Sousa Santos, 2008: 225)¹⁴.

En un siguiente plano, sin embargo, Boaventura de Sousa Santos concibe en esta celebración un nuevo “sentido común”, proveniente de “abajo”, “donde la supervivencia y la trasgresión creativa se funden en un patrón cotidiano” (de Sousa Santos, 2008: 225). En este caso, el equivalente es el *collage* de materiales históricos y culturales que coexisten con la “suspensión temporal del orden y de los cánones establecidos”, siendo su “temporalidad privilegiada” una “transitoriedad sempiterna”¹⁵. Renuncia, así, a la invisibilización de los *fragmentos* que traería consigo el mestizaje, exaltando, en cambio, la persistencia y peculiaridad de cada uno de aquellos. Por eso, en este caso, la “excentricidad” sería un producto de una interacción “donde el centro del poder [es] débil”¹⁶, lo que permite el “acrecentamiento de la autonomía y de la originalidad en las fronteras y en la periferia”, en forma de una marginalización “que hizo posible una originalidad cultural y específica”, de “carácter abierto y no acabado” (de Sousa Santos, 2008: 227-232).

De ese modo, el *ethos* barroco haría referencia, de un lado, a la fusión o amalgama mestiza; de otro, a la carencia de valores generales o, lo que es lo mismo, a culturas que no se relacionan entre sí, por lo tanto, son “intocadas” por el carácter universalista de la nación. En Bolivia, en ambos casos este *ethos* sería subversivo, en el primero porque asienta sobre él la trama discursiva del nacionalismo revolucionario y las “fuentes de inspiración mestiza”, en el otro porque favorece el actual nacionalismo étnico, apelando al elogio de las formaciones pre-coloniales de América Latina y, a partir de ello, concentran su atención en lo local y lo particular. En esta lectura se atraviesa, como añadido, el principio

14 Así, el barroco, que fuera utilizado por poderes políticos y eclesiásticos para representar su grandeza y dominio sobre las masas, guardaría, paradójicamente, un potencial político transformador.

15 Otra vez, el énfasis es nuestro.

16 Se refiere, en este caso, al declive del apogeo colonial de España y Portugal (ambos como centros débiles) sobre América.

postmoderno de lo “momentáneo”, lo “efímero” y lo “transitorio” y, además, una conciencia romanticista “suscitada por la falta de mapas”, que permite la “intensificación de la voluntad”, “despierta la pasión” y el surgimiento de “rupturas de continuidades aparentes”, manteniendo, a su vez, “un estado de bifurcación permanente”, tesis asimilable a lo que Javier Sanjinés ha llamado la “exterioridad”, desde la cual se altera la epistemología de las elites criollo mestizas y su “centrismo ocular-racional” fuera del esquema (estatal) hegeliano (Sanjinés, 2005).

Con ese recurso, de Sousa Santos dice que en América Latina está configurado un “prolegómeno” a un “derecho cosmopolita”, en afinidad al pluralismo jurídico que viene entusiasmando a varios intelectuales bolivianos. Se trata, pues, de un planteamiento que goza de una gran capacidad persuasiva y, por eso mismo, requiere de un enorme esfuerzo analítico que despeje las inconsistencias que hallamos en su argumentación. En esa dirección, la primera necesidad que surge, para nosotros, es separar los campos analíticos, de modo que la pretensión metafórica entre estética y política quede clarificada. Un primer paso es, pues, devolver a la sociología del arte el lugar que le corresponde en la interpretación histórica. El otro será derivar de ello una crítica política al modelo interpretativo hegemónico en Bolivia sobre el que de Sousa Santos tiene tanta influencia.

¿Barroco mestizo o barroco colonial?

Ubicados esos campos, lo primero que hay que decir es que la diferencia sustancial entre el barroco europeo y el latinoamericano es que el primero expresó la tenaz lucha entre la nobleza y la burguesía, auspiciando un momento de transformación que dio paso a la sociedad capitalista. De ahí la indefinición del barroco, su voluptuosidad y exceso, como expresión de una disputa estética que, en la transición histórica, hubo de atribuirse necesariamente de lógicas e intereses sociales y políticos contrapuestos, entre lo que podría llamarse una civilización feudal y aldeana, combinada con otra, de carácter más universalista y modernizadora. De algún modo, el barroco también expresó, pues, una idea de resistencia y otra de cambio, adoptando, en algunos escenarios, como el español, los signos de un catolicismo místico y conservador a manifestarse contra los valores de la reforma renacentista¹⁷.

17 Es esa indefinición la que da la sensación de “separación” o “autonomía” del barroco con relación a lo social, aspecto que, para algunos autores, sería su rasgo más trascendente:

Como se sabe, en las plazas en las que se afincó más nítidamente el desarrollo capitalista, el destino de esta disputa histórica devino, estéticamente, en la emergencia del neo-clasicismo, expresión del poder de la burguesía que, convertida ya en clase dominante, por lo tanto conservadora, buscó afanosamente convertirse en la depositaria de los valores de la cultura greco-romana y dar cuenta, con ello, de sus capacidades para la representación general, corolario triunfante de un proceso que ata los cabos sociales, políticos, espaciales e históricos en una sola trama narrativa. Para entonces, la revolución francesa tenía a Santiago Luis David y a Andrés Canova como sus artistas más significativos, intérpretes fundamentales, entre otros, de la figura imperial y frívola de Napoleón, o de relatos míticos de la Antigüedad, recuperada y erigida como dogma estético y símbolo de un poder en construcción¹⁸.

El barroco americano, en cambio, es la combinación del misticismo conservador, intolerante y absolutista de la vieja España, con la cosmogonía indígena, atemperada en la cultura natural de la sociedad agraria y colectivista. En su caso, expresa, entonces, la dominación colonial que, sustentada en factores esclavistas y feudales, tuvo al indio como a su objeto más despojado, aspecto que poco o nada nos dice acerca de una relación armónica “cómoda” o “compenetrada” entre éste y los conquistadores. No se trataba, pues, de la manifestación de una “síntesis” o “fusión” como se presume al llamarlo “barroco mestizo”, sino de un conflicto colonial cuya irresolución ha sido transferida a la república. Si esto es así, en el fondo el barroco mestizo no era, sino, la encarnación del dominio de unas comunidades sobre otras, aunque, por el lado de las dominadas haya, sin lugar a dudas, elementos de resistencia y distinción, visibles en la exquisita simbolización ornamental de las iglesias católicas¹⁹.

su vocación “teatral” (Echeverría, 2006). Pero atendamos también lo que señalaba el crítico chileno Jacobo Bajarlía (1950) respecto al barroco: que se vuelve peligroso cuando no logra objetivar las imágenes en una estructura histórica, derivando su exaltación en misticismo.

18 No existe caso alguno en que el capitalismo no haya apelado a mitos interpelatorios precapitalistas, o no se haya revestido “con el ropaje del pasado” (Zavaleta, 1990a).

19 A nombre de su cualidad teatral, se dice que la obra barroca está ahí para ser admirada. En el caso del barroco americano, fundamentalmente eclesiástico, habría que agregar: estuvo ahí para ser temido. Sin embargo, como Mariátegui señala, no renegamos de la herencia española, sino de su carácter feudal. Y, del mismo modo, tampoco podemos desconocer la extraordinaria belleza del barroco americano, que es indudable, al margen de sus determinaciones sociológicas. En Bolivia hay una vasta investigación respecto al barroco-mestizo, realizada por los esposos Mesa-Gisberth.

Ahora bien, el actual carnaval en los Andes también es una manifestación del barroco mestizo, sólo que en este caso representa la movilidad social de grupos indígenas alineados detrás de rigurosos y tenaces procesos de acumulación originaria que, si bien viene trascendiendo hace varios siglos (Harris y otros, 1987), ha encontrado su estímulo fundamental en la Reforma Agraria de 1953 y, como consecuencia, en la conciencia de la propiedad privada. Expresa, entonces, elementos de distinción proto-burguesa que ostenta la potencialidad creadora y universalista de este grupo, atesorando para sí grados significativos de bienestar material, pero también, la posibilidad de que al ser el sujeto por excelencia del intercambio económico en el mercado, lo sea también del mercado cultural y, con ello, reafirme la condición del mestizo ascendente en Bolivia. Esa singularidad se refleja nítidamente en su declarada adhesión a la unidad de la nación a la que busca afanosamente representar, hoy por hoy en la voz de la emergente clase política aymara²⁰.

Desde otro punto de vista, sin embargo, también corresponde observar este hecho como el resultado de la descomposición del mundo comunitario indígena y su segmentación, que reproduce la escala jerárquica que continúa sosteniéndose sobre la exclusión del mestizo-indio, más próximo al mundo agrario. Si esto es así, vale la pena poner énfasis en la presencia de este grupo social que estéticamente nos remonta a un sobrio, elegante y templado lenguaje sagrado o, para decir lo mismo, a la continuidad vital entre naturaleza y cultura (Medinaceli, 1968), resultado del vínculo materialista del ser humano con la tierra, como su “laboratorio natural”. Con esos recursos, se observará en él elementos simbólicos que “impulsan la vida ascensional y energética”, especialmente en el canto de las mujeres indígenas que, con ello, reproducen el ecosistema andino, mientras, al mismo tiempo, dan sentido a la fisonomía dulcificada de la danza de los Andes, testigo elocuente del “espíritu vibrátil”, pero no “bullanguero”, “épico” pero no “revoltoso” del indio (Medinaceli, 1968: 29; Arnold, 1995; Churata, en Vilches, 2008). Todo esto está plasmado en la música andina de viento y percusión, afirmación viva de la “prestancia indígena” que, complementada con el paisaje, adquiere en su “resonar profundo”, plena “cualidad étnica” y colectivista (Churata, en Vilches, 2008: 144;

20 “La nación es fuerza productiva”, decía Zavaleta. (1990a: 46).

Salazar M., 1984: 107-120). Del mismo modo, habría que considerar las expresiones del arte textil indígena, cuyo simbolismo espacial y ecológico, su capacidad de abstracción -como “paisaje esquemático”-, y su sobriedad en el color no han encontrado paralelo alguno (Gisbert y otras, 1992: 19; véase también Arnold y otros, 2008)²¹.

Dar cuenta de estos elementos distintivos tiene como objetivo discutir la supuesta homogeneidad del mundo indígena y, por lo tanto, los límites del *ethos* barroco. Pero también tiene como objetivo visualizar aquello que Gamaliel Churata llamó la “herencia clásica” (“nuestra Grecia”, diría José Martí), es decir, el sustento estético de nuestra especificidad nacional que encuentra aliento en la continuidad narrativa entre pasado y presente²².

Crítica al derecho cosmopolita

¿Particularismo jurídico?

Arribando a la propuesta del collage político, social y cultural, señalemos en primera instancia que las marginalidades autogestionarias a las que se refiere de Sousa Santos no pueden ser concebidas fuera de la exigencia epistemológica de la totalidad, desde la cual “se delimitan los campos de observación de la realidad, los cuales permiten reconocer la articulación en que los hechos asumen su significación política” (Zemelman, 1992: 50)²³. En consideración a ello, tal como lo plantea

21 Al decir todo esto, es inevitable evocar a Gabriel Martínez y Verónica Cereceda, según quienes “...son los indios los que deben ser capaces de mostrar sus cosas: decir a los demás, no en el sentido de hablar, sino en el de conmovir: que la gente de los pueblos y ciudades sienta que allí hay algo que los conmociona (...). Si no hacen esto, el proceso será sólo de mestizaje y de usurpación” (Gabriel Martínez y Verónica Cereceda, 1995). Churata señalaba algo parecido, al decir que “el indianismo nuestro debería concebirse en que el indio sea cada día más blanco en alguna de sus modalidades y en que el blanco viva cada vez más lo vernáculo” (Churata, en Vilches, 2008: 93).

22 Ello no quiere decir que, amputando el ineludible avance del mestizaje, nuestra pretensión sea trasladar mecánicamente la simbología del lenguaje sagrado al mundo urbano y al mundo político moderno, reponiendo su “arqueológica semblanza pretérita” (Churata, en Vilches, 2008: 125). Esa pretensión hay que dejarla al historicismo y al positivismo nacionalistas (Anderson, mencionado por Villena, 2003) o al “monstruoso contrasentido”, como decía José María Arguedas al señalar al indigenismo nostálgico y evocador del Perú. Nuestra intención, por el contrario, es observar la potencialidad estética y por eso pedagógica de ese legado, para que con él nuestra sociedad, que no puede deslindarse de la modernización, pueda hacerse más humana y menos depredadora.

23 “La totalidad es la articulación dinámica de los procesos reales caracterizada por sus dinamismos, ritmos temporales y despliegues espaciales, y esta articulación puede

Mariátegui, aquellas marginalidades o elementos distintivos (en nuestro caso de tipo indígena y comunitario), deben ser vistas como estructuras “petrificadas” y “colocadas” en los “cuerpos extraños” de la economía feudal y capitalista, complejos articulados de dominio espacial y temporal.

En este proceso, el trabajo comunitario-indígena fue utilizado por la hacienda, que fungió como un sistema de organización productiva basado en el colectivismo, pero para que el señor feudal hiciera suyos los réditos que antes se trasladaban al Estado incaico. En la actualidad, estas mismas comunidades se convirtieron en bolsones de mano de obra disponible y barata, pero, al mismo tiempo, en espacios tanto de subsistencia y solidaridad de sus miembros, como de individualismo y competencia febril, en pos de garantizar su reproducción en el contexto capitalista (Albó, 1974)²⁴. Como veremos luego, en un país de las características históricas como el nuestro, la forma más común para lograr esto es por vía de la política prebendal y clientelar y, por lo tanto, por la persistente reedición de lealtades espurias entre mestizos blancos y mestizos indios.

Pero vayamos más allá. En los planteamientos *collage* del derecho cosmopolita, se ha arraigado la idea de que las comunidades indígenas atesoran una justicia particular, que da continuidad a las lógicas ancestrales de control social y moral sobre el individuo. Sobre ello, habrá que decir que en el proceso en el que las particularidades comunitarias auto-referidas se ven paulatinamente instaladas en un campo de dominio y desigualdad general, esos atributos -los del control social- tienden a desplazarse hacia la preservación de la propiedad privada, pero en el contexto de amplia y profunda pobreza y deterioro ambiental en el mundo rural y, por ende, quiérase o no, de desestructuración comunitaria.

Esto fue deslindando, poco a poco, las relaciones cara a cara, por lo tanto las referencias morales que los sujetos tienen al convivir en sistemas de proximidad. Por eso, si bien la justicia comunitaria se despliega para regular las relaciones sociales, por lo tanto para dar cierto estado de coherencia y certidumbre a la comunidad, sobre la base de la

concretarse en diferentes recortes del desarrollo histórico”... “La totalidad no es sólo la oposición a una concepción atomista de la sociedad, sino que es la oposición a la reducción de la realidad en cualquier sistema” (Zemelman, 1992: 68 y 69).

²⁴ Durante el neoliberalismo, las comunidades fueron emuladas como “capital social”, en el momento en el que el Estado transfirió sus responsabilidades económico- productivas a la sociedad, a nombre de la revalorización de las costumbres.

continuidad de las costumbres²⁵, al mismo tiempo puede convertirse en un sistema de vigilancia que porta grados de anomia y crueldad colectiva cuando, en su proceso de descomposición, juzga a “extraños” y, sobre todo, cuando el fin es, en un contexto de absoluta precarización, el atento y cuidadoso resguardo de bienes materiales privados.

El soporte de la justicia comunitaria es, pues, la pobreza, la desestructuración social y la competencia entre comunidades, pero también un Estado materialmente imposibilitado de garantizar la ciudadanía de sus miembros, lo que da lugar a un espacio de libre interpretación -“vacancia ideológica”, diría Zavaleta- cuando, por ejemplo, se admite que, cuando es violentada, la sexualidad de las mujeres indígenas sea negociada, intercambiada y “honrada” por dinero o especies, en el marco de un régimen que las inferioriza y cosifica porque en la estructura jerárquica de la que diera cuenta Rivera, ellas son “más indias”, tanto para el mundo mestizo como para el mundo indígena (de la Cadena, 1992).

Como decía Marof, detrás de esta apreciación no hay una pretensión de valorar moralmente los hechos, sino un esfuerzo por ubicarlos en su relación con la totalidad²⁶. Eso mismo nos lleva a plantear, sin embargo, que tampoco existe una “moral indígena” esencial y prístina, como pretende el pensamiento mistificador. En ese sentido, si la versión del mestizaje como amalgama, tal como la construye de Sousa Santos, deja delado una argumentación clasista, en la versión del derecho cosmopolita ocurre lo mismo, pero en relación al modo cómo las particularidades nacionales han quedado instaladas en la totalidad capitalista.

En esa dirección, nuestra posición crítica frente a los argumentos del derecho cosmopolita es ineludible, en tanto advertimos que hacer de las relaciones “sempiternas” la fuente de una sociedad alternativa es una abdicación, pues induce a la resignación de los oprimidos a su marginalidad y postergación o, más bien, a construir una nueva sociedad sobre la base de la funcionalidad entre el *ghetto* y la dominación o, peor aún, a construirla bajo la creencia de que la confluencia barroca, esta vez como “collage”, se da entre comunidades que no sólo tienen un mismo peso, sino que incluso las más débiles tienen la capacidad para “devorar” a las otras y que, por lo tanto, este hecho sólo requiere

25 Cosa que todo régimen civilizacional hace, como bien señaló Norbert Elías (1998).

26 “Los pueblos míseros no pueden ser morales” (Marof, 1961: 49).

de reconocimiento jurídico²⁷. De ser esto último cierto, no habría lugar ni motivo para las luchas por la transformación social, a no ser, claro, que éstas se planteen estrictamente en el marco de un tedioso debate normativo y legalista²⁸.

Diferencia y “grotesco social”

El nuevo gamonalismo

Ahora bien, si con el fracaso del nacionalismo revolucionario cesó la posibilidad de la unificación nacional por vía de la noción abstracta de lo mestizo, con el fracaso de los proyectos emancipatorios “realmente existentes” cesó la posibilidad de pensar la igualdad y la liberación sin poner en duda el marco de regulación general de la racionalidad moderna. Por eso, como señala Boaventura de Sousa Santos, reinventar la sociedad supone, hoy, traer a cuenta las múltiples caras de la opresión y las formas de resistencia y lucha que necesariamente aquellas invocan. Planteado así, pareciera que no es suficiente apelar a la imagen metafórica de “Ariel” para dar cuenta, como de Sousa Santos lo hace, de las disyuntivas en las que se halla el intelectual en América Latina, en tanto esas opciones, a nuestro entender, no se den en el marco de la crítica a la razón indolente.

Siguiendo esa ruta, el acápite de cierre de “El Siglo Americano de Nuestra América” nos lleva inevitablemente a recoger, bajo un nuevo formato, los aspectos que para el caso boliviano se han señalado en los anteriores puntos. En cuanto a ello, mantenemos nuestra convicción respecto a la trama mestizo blanco/mestizo indio y la tesis de Silvia Rivera respecto a la vigencia de estratos sociales modelados a partir de su capacidad o no de apropiación de los medios de poder. Sin embargo, situamos a la misma en las formas de opresión que trajo consigo el sistema de regulación política de los proyectos emancipatorios que, si a nivel universal se tradujo en la estructura vertical del partido, en el caso boliviano se amparó en la estructura vertical del sindicato, historia que se remonta, justamente, a los procesos políticos del nacionalismo

²⁷ Sin negar, por cierto, la capacidad que tienen las culturas para influenciarse entre sí.

²⁸ Siguiendo el curso de esa reflexión, mientras para de Sousa Santos la debilidad del centro es una virtud “excéntrica”, para nosotros es el problema nodal de un drama histórico irresuelto.

revolucionario, en cuyo marco la relación mestizo blanco/mestizo indio se fue dilucidando a partir del dominio o no de las variables de actuación pública estatal y para-estatal, incluyendo entre ellas las capacidades deliberativas de la política, a cuyo influjo se moviliza la relación Estado-sociedad.

Esto dio paso, en el mundo popular, al desprecio de la clase obrera hacia los campesino-indígenas, como masa “pre-contractual”. En un caso, se validaba el centralismo que adquirió la economía minera para encauzar el programa nacionalista, hecho suyo por las estructuras orgánicas obreras a nombre de la explotación “justa” del “Estado-patrón” (Rivera, 1984: 88). En el otro, se la concebía como una rémora pre-estatal a la que había que integrar por el derecho y la política, dada la imposibilidad de hacerlo por la economía, carente de estructuras para ampliar la frontera productiva urbana.

Ahora bien, la integración unilateralmente política y jurídica que ofreció el nacionalismo a los campesino-indígenas devino inevitablemente en prácticas de extorsión clientelista y prebendal, activadas por su organización sindical que si en algún momento medió para representar sus demandas frente al Estado, en el siguiente lo hizo para que fueran instrumentalizados por éste a nombre de la nación o, en su defecto, para resolver los conflictos entre caudillos del MNR, a veces a través del reavivamiento de las fricciones interétnicas subsistentes, funcionales a los nuevos intereses políticos (Rivera, 1984). Fue en ese tránsito que se produjo la sustitución del gamonalismo económico por el gamonalismo político, condenando al indio a la postración y marginación social, política y cultural, a través de nuevas mediaciones para-estatales y verticalistas. Leyendo a Marof, uno no puede observar en ello, sino, un nuevo frente de fractura mestizo/blanco-mestizo/indio, nítidamente expuesta por el retrato que hiciera de los quehaceres políticos de esa época, donde tuvieron cabida

“nacionalistas de nuevo cuño, los cuales han transformado la mente del indio y dicen que lo han “politizado” por el hecho de que lo transportan en camiones a desfiles inocuos y manifestaciones ruidosas, con el objeto de que defienda a la “nueva clase”, en lugar de darles la religión del trabajo” (Marof, 1961: 69).

Pero, a más de ello, el blanqueamiento en la trama jerárquica mestiza también estuvo señalado por la presencia de un nuevo cacicazgo en el movimiento campesino, bajo el dominio ejercido por indígenas ascendentes cuyo azote sobre los de más abajo era, según Churata, “más impiadoso que el azote del gamonalismo clásico” captado ferozmente en la presencia del indio que, convertido en autoridad, reditúa la violencia colonial sobre sus propios “hermanos de raza y de infortunio” bajo la forma gráfica y terrible del “indio [que] pateo a indio” (Churata, en Vilches, 2008: 75, 113 y 191). Si la crítica de la razón indolente no se afinca a cuestionar esta trama de opresión, ¿en qué podría hacerlo?

El grotesco social

Ahora bien, estos procesos no muestran, sino, la otra cara del *ethos* barroco que, según Javier Sanjinés, no sólo escenifica la subversión de la diversidad, sino también su administración y organización por parte de las elites políticas e intelectuales, desde cuya racionalidad suelen operar prácticas e ideologemas sobre la relación entre pasado y presente, al amparo del “grotesco social”, es decir de aquella “categoría límite” que se produce entre el monólogo vertical de la estatalidad y la intersubjetividad dialógica de la sociedad civil (Sanjinés, 1992).

Bajo ese concepto es posible situar los modos cómo universalmente se ha gobernado sobre la diferencia, incluyendo entre ellos el abanico de experiencias deshumanizadoras e indolentes que trajeron consigo el nazismo alemán, el socialismo soviético, la revolución cultural china, etc. etc. e incluso, no muy lejos nuestro, luchas populares invocada por el milenarismo que terminaron victimando a miles de campesinos en nombre de su emancipación.

Sin embargo, ahora importa destacar las derivaciones conservadoras del nacionalismo de 1952 en Bolivia, cuyo límite histórico derivó en la agudización de la contradicción entre economía y política, en un caso articulando demandas de los trabajadores mineros como sujetos productivos y, en el otro, satisfactores de carácter eminentemente simbólico, alentados por el “monólogo estatal” del autoritarismo militar que encontró cobijo en una nueva forma dominio y administración de la diversidad, a partir de una nueva razón metonímica que, según de Sousa Santos, está “obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden” y, además, al amparo

de dicotomías simplificadas y lineales (de Sousa Santos, 2008: 85-86). A partir de ello, el nacionalismo militar post 1964 profundizó el esquema de instrumentalización indígena para justificar su oposición al socialismo “foráneo”, emergente en el seno de la clase obrera, cuya demanda principal giraba alrededor de la producción y el trabajo y, como consecuencia de ello, hacia el principio de la independencia de clase respecto a la hegemonía del NR (nacionalismo revolucionario) que funcionó excluyendo y acallando otros discursos y actores y condenando toda forma de disidencia política a nombre de la nación (Antezana, 1983).

Animado por la necesidad de resolver las contradicciones sociales que comenzaban a cobrar cuerpo, se moldeó el llamado Pacto Militar-Campesino conducido por las rutas disciplinarias de la persecución política y el autoritarismo, bajo un sistema de mediación compuesta por caudillos mestizos e indígenas, unos invocando el poder del ejército y de la soberanía estatal, los otros el del sindicato agrario y de la especificidad localista y, ambos, la legitimidad de su representación como “garantes” de la nación. De ese modo se abrieron las compuertas para exponer, con toda su ferocidad, la contradicción entre ejército y clase obrera que es el modo más extremo en el que se ha dilucidado la fragilidad del desarrollo capitalista en Bolivia. La fuente de legitimación fue la “reserva cuantitativa” que representaba el campesinado-indígena, controlado por los nuevos caudillos nacionalistas, primero civiles del MNR, luego militares (Antezana, 1983: 81)²⁹. Se reiteró, así, una forma de “hurgar” en lo indio, para confrontarlos con los mineros y, así, reiterar la dominación colonial apuntalada por la expropiación de la humanidad de los más débiles, que, según de Sousa Santos es el fondo más determinante de la “razón indolente” (de Sousa, 2006: 21).

Por eso, si desde abajo la diversidad es celebratoria y potencialmente transformadora, desde arriba puede ser destructiva y retrógrada, especialmente cuando se antepone a ella el principio racionalista de que el fin justifica los medios. Es con ese tono que la filosofía romanticista alemana del siglo XIX fue recogida por el fascismo, invocando la liquidación de la voluntad creadora, a nombre de colectividades esenciales que ejercitan su poder por vía de la fuerza y la imposición. Es con ese mismo tono que las dictaduras militares

29 Fue en ese periodo que se produjo la despolitización de la estética, que empobreció el arte folklórico y popular de los años 70. Sobre la politización de la estética y la estetización de la política véase la obra de Javier Sanjinés.

en el país hablaron a nombre de la soberanía nacional sobreponiendo el cálculo racionalista y la deshumanización de la política, por vía del Pacto Militar-Campesino.

Con estos argumentos, queda claro que el mundo campesino-indígena no es indemne a las tentaciones irracionales del poder, por lo tanto que no existe -esencialmente- un modo indígena de hacer política. Admitir esa idea implicaría naturalizar dispositivos que son sociales y, peor aún, suponer que los indígenas no son sujetos políticos, es decir, están ausentes de la pugna histórica por los intereses materiales a los que nos ha condicionado la desigualdad capitalista³⁰.

¿De que lado estás, Ariel?

Citando a Walter Benjamín, Boaventura de Sousa Santos sugiere la necesidad de observar pasado “de modo utilizable”, para que se convierta en “razón anticipada de nuestro inconformismo” y para construir en base a él “interrogantes poderosos” de la lucha contra hegemónica (de Sousa Santos, 2008: 157 y 175). Sin embargo, mientras él se sitúa en la época del independentismo americano, o en la antesala de la colonización, nosotros preferimos hacerlo en otro momento energético: el que desencadenó la constitución del katarismo como corriente refundacional del pensamiento político boliviano y de la democratización en el país, a finales de los años 70. Dos cosas hay que reafirmar al respecto: la primera, que ese fue el modo que encontró el movimiento campesino-indígena para expresar su inconformismo con el modelo nacionalista, lo que lo condujo a la ruptura de sus lazos prebendales y clientelares articulados por el MNR. La segunda, que gracias al pensamiento que trajo consigo, el katarismo le planteó al país un nuevo modo de auto-conocimiento emancipatorio, llevándonos a la veta profunda e irresuelta del colonialismo interno: en ese sentido, los excluidos también mostraron la incapacidad del nacionalismo para resolver sus demandas históricas y, como puede desprenderse de ello, para afrontar el problema nacional que abate históricamente al país³¹.

30 Volvamos a Marof quien dijo que el nacionalismo de 1952 había convertido al indio “de golpe y porrazo” “en un mestizo más” y “lo ha envenenado con la politiquilla menuda” para convertirlo “en inepto y holgazán” (Marof, 1961: 69).

31 Cuyo conocimiento y complejización fue contribución de la nueva generación de historiadores bolivianos que concurrió al debate político a partir de los años 80.

Ahora bien, consideramos que, a pesar de que estos aspectos se plantearon “discutiendo como raza lo que en realidad piensan como clase” (Zavaleta, 1988: 86), la vigencia del katarismo es indiscutible, sólo que hoy ésta se está dando, paradójicamente, en un proceso de estatalización de su estructura orgánica y, para peor, al modo del nacionalismo indolente. Esta dinámica suma a ello una novedad, que viene de otra promesa iluminista de occidente: el supuesto de que es posible rehabilitar a la sociedad a través del derecho, enmarcada en una estricta retórica legalista, éticamente ajena a los quehaceres cotidianos en los que se debaten los de más abajo, en su lucha sin tregua contra la exclusión y la pobreza. Visto así, es como si el pueblo boliviano, después de haber cumplido un ciclo histórico de resistencia y oposición al neoliberalismo, hubiera hecho un largo pero circular recorrido, poniendo nuevamente sobre el tablero la fuerza cuantitativa del mundo campesino-indígena, pero, otra vez, para que sea absorbida por esa “constante” que es el sistema ideológico del NR (Antezana, en Soto y Villena, 2006), incapaz de plantearle al país su dignificación laboral, aquella que, justamente, le dio vigencia a la extraordinaria cultura pre-hispánica sustentada en la ética del trabajo y la ley del esfuerzo, fundamentos sociológicos de la “prestancia” indígena y de la “herencia clásica”, a la que ya nos referimos como sinónimo de los pueblos del “bien obrar”.

Por todo ello, no es difícil prever el extravío del proceso emancipatorio en Bolivia, a no ser que se produzca un replanteamiento decidido de la relación Estado/Sociedad, por lo tanto, la independencia política de los excluidos y, con ello, la renovación democrática y pluralista de sus demandas históricas, como lo hiciera el katarismo en el momento más lúcido del movimiento campesino indígena. Entonces tendrá sentido preguntarnos: “¿de qué lado estás Ariel?”.

Bibliografía

- AGUILUZ, Maya (compiladora) 2009. *Encrucijadas estético-políticas en los Andes*. CIDES-UNAM, Plural, La Paz, Bolivia.
- ANTEZANA, Luis H. 1983. "Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)", en René Zavaleta (compilador) *Bolivia, hoy*. Siglo XXI, México D.F.
- ALBO, Xavier 1977. "La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo". *Revista de Estudios Andinos*, No. 11, La Paz, Bolivia.
- AQUÉZOLO CASTRO, Manuel (recopilador) 1987. *La polémica del indigenismo*. Mosca Azul, Lima, Perú.
- ARGUEDAS, José María, 1987. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI, 4ª edición, México D.F.
- ARNOLD, Denise, 1995. "Las canciones a los animales por las mujeres de Qaqachaka, Bolivia: una taxonomía preliminar", en *Memorias, Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana*. Plural y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.
- ARNOLD, Denise, YAPITA, Juan de Dios y ESPEJO, Elvira, 2008. *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. Plural/ILCA, 2ª edición, La Paz, Bolivia.
- BAJARLÍA, Juan Jacobo, 1950. *Notas sobre el barroco*. Santiago Rueda, Buenos Aires, Argentina.

- BAPTISTA, Mariano, 1984. *Atrevámonos a ser bolivianos. Vida y epistolario de Carlos Medinaceli*. Los Amigos del Libro, Segunda Edición, La Paz, Bolivia.
1977. *Salvemos a Bolivia de la escuela*. Los Amigos del Libro, 4ª edición, La Paz, Bolivia.
- BARRAGAN, Rossana, 1992. "Identidades indias y mestizas: una intervención al debate", en *Autodeterminación*. No. 10, octubre. La Paz, Bolivia.
- CHURATA, Gamaliel, 1927. "El gamonal", en: *Amauta* No. 5. (Edición en facsímile). Amauta, S.A. Lima, Perú.
- DE LA CADENA, Marisol, 1991. "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco". En: *REVISTA ANDINA*, Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, 2008. *Pensar desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. CLACSO/CIDES. Plural, La Paz, Bolivia.
2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Encuentros en Buenos Aires). CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
2003. *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. ILSA y Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- ECHEVERRIA, Bolívar, 2006. *Vuelta de siglo*. Biblioteca Era, México D.F.
- ELÍAS, Norbert, 1989. *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- GISBERT, Teresa, ARZE, Silvia y CAJÍAS, Martha, 1992. *Arte textil y mundo andino*. MUSEF, Embajada de Francia en Bolivia, Plural, T.E.A. S.A., Buenos Aires, Argentina.
- HOBBSAWM Eric, 2000. "Etnicidad y nacionalismo en Europa Hoy", en: Álvaro Fernández Bravo (compilador), *La invención de la Nación, lecturas de la identidad de Herder a Homi Baba*. Manantial, Buenos Aires.
- LARSON, Brooke, 2002. *Indígenas, elites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Lima, Perú.

- HARRIS, Olivia, LARSON, Brooke y TANDETER, Enrique (compiladores), 1987. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. CERES, Cochabamba, Bolivia.
- LAUER, Mirko, 1982. "Crítica de la ideología populista del indigenismo", en *Crítica de la Artesanía. Plástica y sociedad en los Andes Peruanos*. DESCO, Lima.
- MARIÁTEGUI, José Carlos , 1943. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad peruana*. Amauta. Lima, Perú.
- MAROF, Tristan, 1932. *La tragedia del altiplano*. Claridad, Buenos Aires, Argentina.
1961. *Ensayos y Crítica. Revoluciones bolivianas, Guerras internacionales y Escritores*. Juventud, La Paz, Bolivia.
- MARTÍ, José, 2000. (1891) *Nuestra América*. Centro de Estudios Martianos, La Habana, Cuba.
- MARTÍNEZ, Gabriel y CERECEDA, Verónica, 1995. Entrevista a Gabriel Martínez y Verónica Cereceda, en: Tonto del Pueblo, Revista de Artes Escénicas No. 0. Teatro de los Andes, La Paz, Bolivia.
- MEDINACELI, Carlos, 1968. (1941) *La educación del gusto estético*. Cooperativa del Libro, Murillo, La Paz, Bolivia.
1969. (1938) *Estudios Críticos*. Los Amigos del Libro. Segunda edición. La Paz, Bolivia.
1975. *La reivindicación de la cultura americana*. Los Amigos del Libro. La Paz-Cochabamba, Bolivia.
1975. (1947), *La Chaskañawi*. Los Amigos del Libro. Oruro, Bolivia.
- PÉREZ, Elizardo, 1934. "Mensaje de la Escuela de Warisata en el Día de las Américas". La Paz, Bolivia.
- POCATERRA, José, 1990. *Vidas oscuras*. Monte Ávila, Caracas, Venezuela.
- RIBEIRO, Darcy, 1984, "La civilización emergente", en Nueva Sociedad. No. 73 (julio-agosto). Caracas, Venezuela.

- RIVERA, SILVIA, 1984. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900- 1980*. HISBOL/CSUTCB, La Paz, Bolivia.
1996. “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, en: MUSEF, *Mestizaje: ilusiones y realidades*. Serie Seminarios sobre la realidad social boliviana. MUSEF, La Paz, Bolivia.
2005. “El mito de la pertenencia de Bolivia al “mundo occidental”. Réquiem para un nacionalismo”, en Temas Sociales, Revista de Sociología No. 24. Colegio de Sociólogos de Bolivia/Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Lefebvre”. La Paz, Bolivia.
- ROMERO PITTARI, Salvador, 1998. *Las Claudinas, libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*. Caraspas, Serie Investigaciones Sociales. La Paz, Bolivia.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo, s.f. (1750) “Discurso sobre si el restablecimiento de las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres”. Tor, Buenos Aires, Argentina.
- SALAZAR M., Carlos, 1984. (1969) “Crónica sentida del sicuri de Italaque”, en ¡Warisata mía!, Amerindia, La Paz, Bolivia.
- SANJINÉS, Javier, 1992. *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia*. Fundación BHN/ILDIS. La Paz, Bolivia.
1998. “Modelos estéticos de cultura nacional”. En: Tinkazos, Revista boliviana de Ciencias Sociales No. 2. Diciembre. PIEB. La Paz, Bolivia.
2005. *El espejismo del mestizaje*. IFEA, EMBAJADA DE FRANCIA Y PIEB. La Paz, Bolivia.
- SOTO, Gustavo y VILLENA, Sergio, 2006. “Veintisiete años después, el NR todavía”. Entrevista a Luis H. Antezana, en Decursos. Revista de Ciencias Sociales. CESU-UMSA, Cochabamba, Bolivia.
- TAMAYO, Franz, 1975. (1910) *Creación de la Pedagogía Nacional*. Biblioteca del Sesquicentenario de la República. La Paz, Bolivia.
- VALLEJO, César, 1930. “Autopsia del Superrealismo”, en: Amauta, No. 30, abril-mayo. (Edición en facsímile). Amauta, S.A. Lima, Perú.

- VILCHES, Arturo, 2008. *Arturo Peralta, travesía de un itinerante*. América Nuestra – Rumi Maki. México D.F..
- VILLENA, Sergio, 2003. “Walter Benjamín o la historia a contrapelo”, en *Revista de Ciencias Sociales*. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- WIEVIORKA, Michel, 2002. *El Racismo, una introducción*. PLURAL, La Paz, Bolivia.
- WÖLFFLIN, Enrique, 1924. *Conceptos fundamentales en la Historia del Arte*, CALPE, Madrid, España.
- ZAVALETA, René, 1988. (1974) “El proletariado minero en Bolivia”, en *Clases sociales y conocimiento*. Los Amigos del Libro, La Paz, Bolivia.
- 1990a. (1981) “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina”, en *El Estado en América Latina*. Los Amigos del Libro, La Paz, Bolivia.
- 1990b. “Problemas de la cultura, la clase obrera y los intelectuales”, en *El Estado en América Latina*. Los Amigos del Libro, La Paz, Bolivia.
1995. *La caída del MNR y la conjura de noviembre*. Los Amigos del Libro, La Paz, Bolivia.
- ZEMELMAN, Hugo, 1998. *De la historia a la política. La experiencia de América Latina. Biblioteca Andina: actualidad y perspectivas*. Siglo XXI, Universidad de las Naciones Unidas, México D.F.
1992. *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*. Anthropos/El Colegio de México. México D.F.

Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación¹

Luis H. Antezana

El principio de autodeterminación de la masa está hablando de la grandeza de la especie. No se necesita repetirlo. El hombre no acepta la proposición de lo externo o sea su inercia sino cuando ha intervenido en ello. Pero el acto de la autodeterminación como momento constitutivo lleva en su seno al menos dos tareas. Hay en efecto, una fundación del poder, que es la irrestibilidad convertida en pavor incorporado; hay, de otro lado, la fundación de la libertad, es decir, la implantación de la autodeterminación como una costumbre cotidiana. Es aquí donde la masa enseña el aspecto crítico de su propia grandeza.

*René Zavaleta Mercado,
"Cuatro conceptos de democracia"*

En lo que sigue, trataré de proponer un modelo parcial del pensamiento de René Zavaleta Mercado (1937-1984). Privilegiaré su acercamiento hacia el concepto de "formación social abigarrada," cuya precisión me parece íntimamente ligada a sus reflexiones sobre la democracia entendida como un proceso de "autodeterminación de la masa."

Operativamente, podemos reconocer tres períodos en la obra de René Zavaleta Mercado. El primero puede ser marcado por su libro *Bolivia: El desarrollo de lo conciencia nacional* (1967) y, en esa época, su perspectiva es fundamentalmente "nacionalista". El segundo, donde practica, se diría, ya un "marxismo ortodoxo," culmina con la

¹ Este texto fue originalmente publicado por el Latin American Studies Center de la Universidad de Maryland en 1991.

publicación de *El poder dual* (1974). El tercer período de su obra puede ser señalado por *Las masas en noviembre* (1983) y, póstumamente, por *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986); en esta última etapa, su marxismo es notablemente crítico. En estas notas, me concentraré en el último período de su obra (1974-1984), pues ahí creo discernir sus más sugerentes aportes al pensamiento social boliviano².

Comenzando por el final, quisiera, de partida, proponer una imagen global de las preocupaciones zavaletianas; luego, destacar algunas de las tensiones que marcan su obra; y, finalmente, en lo que constituirá el grueso de estas notas, siguiendo el hilo de sus reflexiones en torno al movimiento obrero boliviano, llegar al concepto de “formación social abigarrada”, complementado con sus reflexiones sobre la democracia y la “autodeterminación de la masa.” Veamos.

Desde ya, en lo que nos ocupa, su referencia permanente es la sociedad boliviana y, en ella, un momento que revelaría los más amplios alcances de sus posibilidades de sentido y articulación sociales, el momento de la Revolución Nacionalista de 1952, aquel cuando “las impolutas hordas de los que no se lavan” entraron “en la historia cantando Siempre” (1967: 131). Ese momento es como una cristalización histórica, digamos pensando a la manera del Walter Benjamin de “Las tesis sobre la filosofía de la historia”, pero que sólo se explicita apropiadamente en su ruptura, la que Zavaleta Mercado lee en relación a la defensa y recuperación de la democracia durante los temibles días de noviembre de 1979.

Entre estos dos polos, abril del 52 y noviembre del 79, podríamos localizar el marco de referencia del pensamiento zavaletiano. Obviamente, de acuerdo a estas referencias y utilizando una fórmula borgeana (la de “Kafka y sus precursores”), “la versión crea el original”, es decir, son las reflexiones zavaletianas en torno al 79 las que mejor explicitan el 52 y sus avatares. De ahí, dicho sea de paso, la importancia del último período de su obra.

2 Entre los trabajos de reciente valoración del pensamiento de René Zavaleta Mercado señalaría, desde ya, la iniciativa de editar sus *Obras completas* (Editorial Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba); también el ensayo “La autonomía del político. Notas sobre las contribuciones teóricas de René Zavaleta Mercado” (1989) de Horst Grebe. Sobre el último período de su obra, cf. las “Presentaciones” de Jorge Lazarte a los ensayos escogidos en los tomos 1 (1989) y 2 (1990) de las *Obras completas*. Asimismo, la publicación del seminario “El pensamiento de Zavaleta Mercado” (Cochabamba, 1987) hecha por el mismo (1989). Al analizar epistemológicamente “la realidad histórica (latinoamericana) desde la perspectiva de lo político” en su libro *De la historia o la política*, Hugo Zemelman dedica un capítulo muy sugerente al pensamiento de René Zavaleta Mercado (Zemelman 1989: 176-189).

Apretada y sintéticamente dicho, para el último Zavaleta Mercado, aunque el 52 conforma (o constituye) el momento crucial para la actual sociedad boliviana, momento donde habría que destacar, entre otros, la explicitación de los alcances y límites de la hegemonía obrera en la sociedad civil boliviana, donde también se constituye el Estado correspondiente, momento el del 52 donde la apropiación del mercado campesino por parte de los propios actores indígenas permitirá, a la larga, en torno al 79, leer apropiadamente la incorporación del *deseo* democrático entre los objetivos de la sociedad civil boliviana. Aunque el 52 y su ruptura permiten, pues, reconocer los diversos y alternos grados de intersubjetividad y autodeterminación que suceden en esta abigarrada sociedad, esta articulación sería, en rigor, sólo parcial -tanto por el lado del Estado como por el de la sociedad civil-, una articulación todavía subordinada a una reducción histórica, oligárquica, señorial, ciega y ajena, en un cierto sentido, a la multiplicidad histórica, nada lineal por supuesto, que caracterizaría a la más amplia sociedad boliviana y cuya *cualidad social*, valga la expresión, es, para el último Zavaleta Mercado, marcadamente indígena³.

Ahí, el pensamiento zavaletiano, recurriendo a múltiples instrumentos, notablemente un marxismo crítico de estirpe gramsciana, caracteriza todos estos factores modelando las teorías tradicionales hacia una creciente atención, reitero, a la diversidad social e histórica boliviana. Utilizando una quizá débil fórmula, la que, sin embargo, me parece sugerente, diría que el aporte teórico zavaletiano consiste en desplazar las tradicionales reflexiones centradas en el problema de “lo hegemónico en (y sobre) la diversidad” hacia una percepción de “la hegemonía *de* la diversidad.” Quizá lo múltiple tiene su(s) manera(s) de ser... en diversidad.

Permítaseme explicitar un poco esto de una “hegemonía *de* la diversidad.” El concepto de “hegemonía” (Gramsci) supone una articulación social e histórica *a dominante*. Generalmente, dicha articulación se entiende -a través del examen de los aparatos econó-

3 Cuando el último Zavaleta Mercado destaca la cualidad de lo indígena dentro del actual pensamiento social boliviano tiene en mente, sobre todo, la posible ruptura de los cánones del “nacionalismo revolucionario” a través del movimiento obrero durante la crisis de noviembre de 1979, proceso que reformularía - “porque hay una nueva multitud”-- el horizonte político boliviano. Sobre Zavaleta Mercado y el Indio, cf. Calla, 1989 y, complementariamente, las notas de Gustavo Rodríguez (1989: 127), matizando las observaciones de Ricardo Calla.

micos, ideológicos y/o represivos como la primacía de una (alguna) parte sobre el todo social⁴. Sin ignorar la parte que prima sobre el todo, Zavaleta Mercado habría desplazado su atención hacia la diversidad en juego; y, por ahí, la parte dominante no sería otra cosa, según los casos, que un momento histórico en (y de) la diversidad. En otras palabras, ésta, la diversidad social e histórica, es la que produce las hegemonías. Así, podríamos caracterizar brevemente la posibilidad teórica por la que ha optado Zavaleta Mercado: prestar atención a los procesos históricos *en* la diversidad social. Nuestra fórmula (“hegemonía *de* la diversidad” vs. “hegemonía *sobre* la diversidad”) apunta hacia ese cambio de perspectiva analítica. Con esta indicación, volvamos al texto.

Aunque Zavaleta Mercado insistía en que ninguna comprensión local puede prescindir de lo universal, diría que el suyo -como el pensamiento social boliviano, en general- tiende a construir una “teoría local”. Sí, esta expresión, la de “teoría local” es, finalmente, un contrasentido. Sin embargo, creo que operativamente permite señalar la tendencia rectora del pensamiento zavaletiano. Su pensamiento se mueve en una tensión -saludable, a mi entender que quisiera construir la comprensión de su sociedad sin omitir, por un lado, los rasgos de su empiricidad y sin sacrificar, por otro, esa atención a una mera generalización empírica *more positivista*. Quisiera también decir en universalidad. Quizá en este sentido podemos entender su célebre expresión: “Se sabe que la anécdota es la elocuencia de los hechos, pero también su encierro” (1983: 34). Una creciente atención a las historias locales será el camino para esa construcción teórica.

Como toda reflexión, la suya no sucede en el aire. Y, ahí, no sólo tengo en cuenta sus presupuestos teóricos, La inercia del 52 no sólo constituye un marco factual de referencia, también implica una fuerte aura ideológica, el nacionalismo revolucionario (NR), donde, como en un *a priori*, se diseñan límites cognoscitivos (y perceptivos, añadiría el Poe de “La carta robada”) nada fáciles de vencer. Teniendo en cuenta que el NR incluye articulaciones afines tanto al nacionalismo como al marxismo, el propio pensamiento de Zavaleta Mercado puede considerarse, también, como un esfuerzo por pensar no diría “fuera” de esos límites sino, mejor, “a pesar” de ellos⁵. De ahí algunas de las tensiones más notables del pensamiento zavaletiano.

4 Un buen mapa de los matices y alcances del concepto de “hegemonía” - y en relación a una perspectiva democrática - es el de Laclau y Mouffe (1985).

5 Sobre el NR, cf. Antezana, 1983.

Cuando pienso en las tensiones conceptuales que constantemente agitan el pensamiento de Zavaleta Mercado, no puedo dejar de pensar, concedidas las distancias, en tensiones análogas, presentes en la obra de Walter Benjamin. Diría que análogamente a la tensión entre zionismo y marxismo presente en la obra del autor de las *Iluminaciones*, tal como, entre otros, la destacan Scholem y Arendt⁶, la obra de Zavaleta Mercado vacila permanentemente, como diría él, entre sus “prejuicios” y “juicios” nacionalistas y marxistas. Bajo esas tensiones, sus conceptos, como los de Benjamin, tienen casi siempre, por lo menos, dos caras y éstas no son necesariamente dialécticas. (El *ina* aymara serviría quizá para formalizarlos). Desde ya, no hay una síntesis entre sus juicios y prejuicios. Algunas dificultades de lectura se podrían localizar en tales tensiones. Hay una muy sugerente imagen de Scholem, a propósito de Benjamin, que parece hecha para explicar las tensiones zavaletianas entre su nacionalismo y marxismo. “Si se me permite utilizar un símil matemático,” dice Scholem, “el lector se encuentra ante dos conjuntos transfinitos recíprocamente articulados, pero donde no existe una correspondencia término a término” (1985: 13). Un proceso de *abducción* alterna, diría uno, siguiendo a Peirce (cf. Sebeok y Eco 1983).

En un cierto sentido, digamos adelantando precisiones, el lado “nacionalista” de Zavaleta Mercado inclinaría su pensamiento hacia una creciente atención a la complejidad de la realidad social boliviana, mientras que su frecuente uso del “marxismo” le ofrece un posible nivel de generalidad capaz de teorizar esa realidad concreta. Sin embargo, reitero, no hay una directa homología o síntesis entre estos dos, más evidentes, niveles. En su caso, se diría, se trata de corregir la teoría dadas las evidencias de la realidad empírica. Claro que, para él, a diferencia del mero positivismo, la “realidad empírica” supone dimensiones teóricas.

Destaco, de partida, algunas de las tensiones que caracterizan al pensamiento de Zavaleta Mercado porque creo que sería equivocado leerlo, de cualquier manera o perspectiva, unilateral o unívocamente. Además, su temprana muerte nos ha dejado una obra inacabada, en pleno proceso de búsqueda y elaboración. Así, por ejemplo, *Lo nacional-popular en Bolivia*, su último libro, es, literalmente, una obra inconclusa, con todas las características del género. Sin embargo, teniendo en cuenta las tensiones destacadas, me parece posible articular un modelo parcial de su propuesta teórica. Desde ya, asumo todos los límites de mi intento.

6 Scholem, 1965 y Arendt, 1968, respectivamente.

Desde sus primeros trabajos -y en particular en su primer libro, *Bolivia: El desarrollo de la conciencia nacional-*, Zavaleta Mercado buscó discernir la forma de una identidad colectiva, esa Nación boliviana que finalmente, en los términos del Carlos Montenegro de *Nacionalismo y coloniaje*, lograría imponerse a la Antinación que impedía su definitiva aparición. A primera vista, la Revolución Nacionalista de 1952 habría logrado constituir esa identidad nacional- popular. Las célebres medidas que resultaron del 52 (Nacionalización de las Minas, Reforma Agraria, Voto Universal, Reforma Educativa) habrían logrado no sólo expulsar los restos coloniales que impedían la constitución nacional, sino también habrían logrado constituir el Estado-Nación capaz de administrar históricamente esa integración. Aunque atenlo a los hechos, Zavaleta Mercado llegará hasta negar, diría, esa constitución nacional-popular tradicionalmente referida al 52. Creo que no es arbitrario asumir que, por lo menos en la dimensión normativa de su pensamiento, es decir, en el “deber ser” que acompaña sus reflexiones, nunca dejó de pensar en la naturaleza de esa identidad que, pese a la diversidad, sustentaría la realidad histórica boliviana. Siempre buscó a la Nación boliviana.

También, ya en su primer libro hay algunos elementos marxistas que acompañan esta caracterización de la Nación y el Estado del 52. (El marxismo es, claramente, uno de los códigos del periodo, de la época.) En principio, bajo esa perspectiva, el 52 fue leído como el momento histórico necesario para la constitución de la burguesía nacional, alterna a la tradicional oligarquía *more feudal*. En su versión más lineal, esa constitución burguesa -también constitución de la Nación - no era otra cosa que una inevitable aunque superable etapa que, finalmente, conducirla a la revolución socialista. Más aún, dado el decisivo papel de los obreros en la insurrección de abril, el 52 fue entendido como un momento de “poder dual,” es decir, una coyuntura donde convergen tanto la constitución burguesa como la proletaria; cumplidas las tareas burguesas, la segunda constitución debía, pronto, reemplazar a la primera; mejor dicho: superarla. Teóricamente, esta posibilidad interesó mucho a Zavaleta Mercado. Ya en *El desarrollo de la conciencia nacional* encontramos reflexiones al respecto (cf. 1967: 136 y ss.); también en su libro inédito *La caída del MNR* (1970) hay todo un capítulo al respecto. Fruto de ese examen, finalmente, es su libro *El poder dual*. Ahí, desde una perspectiva ya ortodoxamente marxista y leninista, problematiza

esa posibilidad, reconociendo en el 52 no dos momentos constitutivos convergentesydestinadosaunasíntesis superioresino, más concretamente, una reformulación estatal, casi meramente gubernamental, se diría, bajo el mismo patrón de dominación, el oligárquico.

Este tema, el de la continuidad, de la dominación oligárquica, se formulará, en sus últimos trabajos, como el de la “paradoja señorial” (cf., por ejemplo, 1986: 15) que marcaría la historia (gubernamental) boliviana. La noción de “paradoja señorial,” dicho sea rápidamente, apunta hacia el hecho que, pese a las grandes movilizaciones populares que marcan a la sociedad boliviana y sus más profundas crisis, bajo diversas máscaras -que no excluyen, ciertamente, la apariencia de una posible burguesía nacional-, la tradicional oligarquía se las arregla para seguir ejerciendo el poder; de ahí aquello que aún “en el momento mismo del auge de las masas,” dice Zavaleta Mercado, “los pueblos miran a veces como su liberación a lo que suele no ser sino una disputa de reemplazo entre las estirpes de sus amos” (1983: 45). Por otro lado, la “paradoja señorial” apunta también hacia los límites objetivos del hacer socio-político en la Bolivia contemporánea. La dominación oligárquica tiñe con sus ecos y restos coloniales los procesos de constitución, sobre todo, estatal en Bolivia. Y no es un mero factor “externo” sino, en rigor, un fuerte sedimento histórico en el hacer social de este país. Así, por ejemplo, en “Cuatro conceptos de la democracia,” se pregunta Zavaleta Mercado: “¿Cómo podría (...) un pueblo como el peruano o el boliviano llegar a su autodeterminación sin considerar que la servidumbre está en medio de la tradición popular?” (1983: 115). En un cierto sentido, uno de los temas rectores de su libro inconcluso *Lo nacional-popular en Bolivia* es, precisamente, la comprensión de esta “paradoja señorial.”

Sobre estos gruesos rasgos habría que destacar un sujeto colectivo -una constante, diría- que motiva e intriga permanentemente a Zavaleta Mercado. Motiva, porque creo que toda su fidelidad política hay que entenderla por ese lado, e intriga, porque, no muy arbitrariamente, podemos caracterizar su proceso teórico como el intento de caracterizar cada vez más y mejor el papel de este sujeto colectivo en la actual historia boliviana. Ese sujeto es el proletariado minero en Bolivia, el que articula el movimiento obrero boliviano y sustenta los alcances de la Central Obrera Boliviana (COB).

Como indiqué al inicio, las reflexiones de Zavaleta Mercado en torno a este sujeto colectivo nos servirán de guía. De partida, indiquemos algunos rasgos de su importancia. Desde ya, es seguramente el factor que transforma el S2 de un golpe de estado (más) en la Revolución Nacionalista. También es el factor que, en el interior del proceso afín al 52, articula la terca resistencia nacional-popular, diría nuestro autor, ante la dictadura del Estado del 52.

Subrayando el decisivo papel de este excepcional sujeto social, por ejemplo, Zavaleta Mercado afirma reiteradamente que, a partir de los años 40, “la historia de Bolivia” es, fundamentalmente, “un duelo entre el ejército y la clase obrera” (1983: 42), donde el proletariado minero, nudo de la COB, es, en sus términos, la síntesis (“connotada”) de la sociedad civil, así como el ejército es la síntesis (“connotada”) del Estado del 52 (cf. 1983: 11-12). Al valorarlo, pues, como una de las claves de la actual historia de Bolivia, Zavaleta Mercado no exagera la importancia de ese proletariado minero y del movimiento obrero que lo entorna, ya que, como veremos, tampoco ignora sus limitaciones. Al respecto, entre las prácticamente innumerables referencias a este sujeto colectivo a lo largo y ancho de toda su obra, destacaría su ensayo “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia” (1983: 69-92) como su más depurado tratamiento del tema.

Teniendo en cuenta, pues, la importancia de este sujeto social en la obra -y vida- de Zavaleta Mercado, veamos tres reflexiones relativas al mismo, desarrolladas en el período que nos ocupa, y que nos conducirán hacia el concepto de “formación social abigarrada.” Estos tres indicadores conceptuales son: (i) su calificación del concepto de “clase obrera” a través del recurso a la(s) historia(s) local(es); (ii) su caracterización de la “acumulación en el seno de la clase”; y (iii) su recurso a la “crisis como método de conocimiento” social. Veamos.

(i) En primer lugar, diría que Zavaleta Mercado se sentía incómodo con el tradicional concepto de “clase” para caracterizar al proletariado minero boliviano como “clase obrera,” aunque, dadas las tensiones de su trabajo, no deja de recurrir -y frecuentemente- a dicho concepto. Finalmente, lo desplaza hacia el concepto de “masa” (cf., infra), situando el concepto de “clase” a un nivel estrictamente teórico, parte de una “totalidad”, de una “mediaideal”, son sustérminos; parte, pues, de un marco formal, vacío, finalmente, como una tautología lógica, para caracterizar

las situaciones concretas⁷. Ahí propone la necesaria consideración de un sujeto social no sólo en la estructura sino también -y fundamentalmente- en la historia concreta (i.e., local) donde se constituye y opera. Al respecto, su ensayo “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia” no puede ser más explícito. Ahí dice:

El razonamiento acerca de los mineros bolivianos demuestra que si bien la colocación estructural de una clase social es un problema que no puede omitirse, con todo, es tan importante como eso la manera en que ocurre su historia o sea su devenir. Cada clase es, entonces, lo que ha sido su historia. Suponer que el desarrollo de una clase depende mecánicamente del desarrollo general del país, (en lo económico y aún en lo cultural), es una hipótesis refutada por todos los datos de la realidad.

Ahora bien, el devenir interno de la clase depende a su turno no sólo del modo de su propia agregación, porque eso no ocurre en el aire, sino también del grado de recepción o de incursión del contexto. La formación radical de la clase obrera boliviana, en explotación de su centralidad (que aquí no resulta de la teoría de la plusvalía de Marx sino (o también) de una evidencia verificable), no puede explicarse sino en el cotejo con la insolencia de las mediaciones desorganizadoras o sustitucionistas por parte del Estado (1983: 85-86).

Esta noción de una necesaria referencia a la historia concreta de una clase (“Cada clase es, entonces, lo que ha sido su historia”) no es un simple argumento causalista, de esos en los que la Historia lo explica todo, ahora entendida en términos locales y ya no generales, sino un llamado de atención hacia los hechos objetivos y, también, veremos, a la carga de conocimiento social (local) que implican. Además (de ahí el énfasis en la objetividad y verificabilidad de las hipótesis, esta reformulación de la clase en términos de “colocación estructural” + “historia concreta” tiende a evitar mecanicismos o reducciones teóricas. Para Zavaleta Mercado, finalmente, no habrá “gramáticas universales” para caracterizar apropiadamente a las clases sociales; éstas sólo se entenderán de acuerdo a las historias (concretas) en las que suceden. Veremos más adelante, como la noción de “masa” permite una

7 Bajo un marco epistemológico amplio, el tratamiento más preciso de la “totalidad” hecho por Zavaleta Mercado es el que prologa “El mundo del temible Wllka” segunda parte de *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986: 96-104). Un Excelente análisis y panorama histórico de este concepto es el de Martin Jay en su *Maxism and Totality* (1984).

generalización local de esta fórmula (estructura + historia) armada en tomo a su examen del proletariado minero en Bolivia.

ii) En segundo lugar, y como corolario de esta primera proposición, Zavaleta Mercado, siempre intrigado por la notable articulación interna del sindicalismo minero boliviano, capaz, además, de subordinar sus iniciativas a todas las formas partidarias, que, supuestamente, debían guiarlo, poseedor también de una inédita capacidad hegemónica y de irradiación social, reconoce en su articulación interna un (elevado) grado de autoconciencia no explicable por los términos tradicionales. Este grado de autoconciencia, de autoconocimiento, lo atribuye a un “conocimiento horizontal” distinto del “conocimiento vertical” afín a los saberes “cultos” (1983: 86). En sus términos, se trata de una “acumulación [cognoscitiva] en el seno de la clase”. Esta su caracterización del concepto:

Se ha utilizado el concepto de *acumulación en el seno de la clase* para describir la relación entre memoria colectiva, supresión-consagración y enunciación activa o sea que es una metáfora referida a los mecanismos de selección positiva y negativa en los movimientos del conocimiento colectivo. (...)Lo crucial aquí es el supuesto de la *adquisición*. Nos atenemos siempre al concepto de masa. No es, por tanto, el acto de un especialista y ni siquiera el de un intelectual orgánico sino la incorporación o la adquisición de la masa.

Dicho en otras palabras, en una determinada proposición, incluso si los términos de su integración resultan correctos, este supuesto, el de la *acumulación en el seno de la clase*, afirma que la hipótesis no es válida sino está *adquirida* o sea si no se ha hecho parte del buen sentido general o prejuicio popular después de la selección (1983: 80, subrayados del autor).

Por ahí se conformaría, entonces, una suerte de sistema de prejuicios, el que motivaría el hacer social de los sujetos colectivos; en este caso, del movimiento obrero boliviano. Este sistema de prejuicios, quisiera acotar, parece tener dos fillos: su conformación histórica, por un lado, y, por otro, su persistencia en términos de memoria o hasta de inconsciente, diría - de ahí lo de “prejuicio”-, donde me parece posible, dicho sea de paso, articular los conceptos relativos a lo ideológico.

Complementariamente, la noción de “juicio” sugiere una posterior explicitación racional, teórica o pragmática, parte, creo, de la verificación de lo acumulado en el seno de la clase (de la masa).

Más finamente, esta acumulación de “prejuicios” sociales será, a la larga, una forma de intersubjetividad. Un sujeto colectivo (una clase, una masa) no sería, en rigor, un acuerdo entre individuos, sino una relación inter-subjetiva. Desde ya, Zavaleta Mercado suscribe -con matices- la caracterización habermasiana de este concepto (cf., por ejemplo, 1986: 39, nota 56), es decir, como un marco comunicativo lingüísticamente estructurado donde los “actos de lenguaje” individuales suponen siempre, por así decirlo, códigos pragmáticos necesariamente sociales⁸. Ahí, como se suele parafrasear, el “yo” que hace al decir supone el “nosotros” y, necesariamente, también a “los otros”.

A diferencia de las formulaciones frecuentemente normativas de este concepto, de esas en las que la intersubjetividad se propone como posibilidad de diálogo para realizar, por ejemplo acciones sociales conjuntas, la postulada por Zavaleta Mercado es más descriptiva que normativa. Se trata de intersubjetividades concreta e históricamente producidas., de ahí aquello del “sistema de prejuicios” acumulado en el seno de una clase o masa. Evidentemente. ahí juegan tanto límites como posibilidades. (De ahí, por ejemplo, su comprensión del proletariado minero boliviano siempre en relación al Estado del 52). En una sociedad heterogénea como la boliviana, no habría *a priori* una intersubjetividad rectora o dominante, sino, más bien, varias en posible convergencia histórica. Todo depende de los “prejuicios” acumulados en el seno de las clases, de las masas.

No quisiera dejar esta brevísima caracterización de la intersubjetividad en Zavaleta Mercado sin subrayar dos de sus connotaciones. Por un lado, como claramente se lee en el fragmento citado, la intersubjetividad como efecto de las hipótesis acumuladas y adquiridas en el seno de la clase (o masa) no sería algo mecánico; supone crecientes grados de autodeterminación, o sea, de autoconciencia, siempre bajo un determinado marco histórico local. Por otro lado, definida en términos comunicativos, es decir. lingüísticos, la

8 Complementando la referencia zavaletiana a la “intersubjetividad” según Habermas (1975: 10 y 55 y ss.), destacaría dos otros ensayos del pensador alemán, “An Alternative Way out the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered Reason” y “The Normative Content of Modernity,” incluídos en su libro *Philosophical Discourse of Modernity* (1990).

intersubjetividad tiene por condición previa los idiomas y discursos vigentes en cada sociedad y su historia. Contrastando estos dos aspectos -autodeterminación, por un lado, bajo el marco de una pre-determinación lingüística, por el otro- nos encontramos ante uno de los nudos más ricos y problemáticos de este concepto, sobre todo cuando tenemos en cuenta la pluralidad lingüística boliviana... Sólo recién en *Lo nacional-popular en Bolivia*, Zavaleta Mercado examina en detalle algunas de las dimensiones de esta problemática donde la intersubjetividad intercambia sus términos con la autodeterminación social y la disponibilidad idiomática (cf., por ejemplo, 1986: 167- 179). Dentro de lo que nos ocupa, o sea, el concepto de la “acumulación en el seno de la clase (o masa).” diría que, finalmente, Zavaleta Mercado reconocerá en la práctica idiomática (boliviana) un *efecto* -subrayo el término- del tipo de intersubjetividades heterogéneas, portadoras de arcanos prejuicios sociales, como aquellos que se manifiestan en la pervivencia de la “paradoja señorial” arriba mencionada, donde la resistencia y la servidumbre populares parecen ir mano a mano. Esta sería, brevemente, una indicación de la intersubjetividad en Zavaleta Mercado, Volvamos, pues, al hilo de nuestra exposición.

Hasta aquí tenemos, por un lado, la “clase” subordinada a la historia concreta en la que sucede su posibilidad estructural y, por otro, la constitución de un determinado grado de intersubjetividad -autodeterminación y conocimiento relativos- formulado en términos de la “acumulación en el seno de la clase (masa).” En tercer lugar, tenemos su propuesta de la “crisis como método de conocimiento” social.

(iii) El concepto de la “crisis como método de conocimiento” nos conducirá hacia el de “formación social abigarrada,” el más amplio, quizá, de los que intentó pensar, sobre todo cuando lo entendemos en relación, reitero, a la democracia entendida como proceso de “autodeterminación de la masa,” Ya en 1974, en su ensayo “La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes” (ahora incluido en 1988), Zavaleta Mercado reconoce en la práctica social de los mineros bolivianos un instrumento de análisis - parte de ese “conocimiento horizontal” ya mencionado-, el que, atento a las crisis sociopolíticas bolivianas, ésas donde las fronteras entre la sociedad civil y el Estado tienden a perder su forma, permitiría el conocimiento de una sociedad heterogénea como la boliviana, un conocimiento más objetivo que el que ofrecen los instrumentos sociológicos tradicionales

modelados, finalmente, en base a sociedades altamente homogéneas. Teniendo en cuenta que, en 1974, Zavaleta Mercado todavía privilegia el concepto de “clase” (que más adelante subordinará al de “masa”), en este ensayo, “La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes”, encontramos, sin duda, su más rica e intensa caracterización de la “crisis nacional general”, como la denominaba entonces, como método de conocimiento para una sociedad abigarrada. Luego de reconocer en la práctica de los mineros boliviano el origen de este método, precisa:

Ahora bien, la crisis es a la vez el desgarramiento y la universalidad. Las clases inertes o receptoras se escinden aquí de la unidad autoritaria, la sociedad se hunde hasta el tope mismo de sus relaciones de producción presentadas de una manera atrozmente desnuda a partir del hundimiento de su superestructura y, por consiguiente, la crisis alcanza la universalidad de los sujetos del ámbito de la crisis, es decir, a todo el alcance político-práctico de la sociedad y no solamente a los grupos integrados a los indicadores por cierto volátiles que se usan comúnmente para medir la participación (1988: 20).

La crisis, que es una “crisis de la mediación” (o las mediaciones) que articulaba(n) la diversidad en un determinado sistema relativo Estado-Sociedad civil, es una “escuela”, dice, donde las clases:

Aprenden las dimensiones de su poder y la eficiencia de su poder no *desde* los análisis previos, que son todos incompletos o presuntivos o totalmente inexistentes., como consecuencia de aquellos límites cognoscitivos de este tipo de sociedades en el momento de su quietud, sino a partir de su práctica; aquello que pueden y aquello que no pueden es lo que son (1988: 21, subrayado del autor).

Es a partir de esta “condensación o examen pragmático” que recién se puede evaluar, recalca Zavaleta Mercado, “el recorrido previo de las clases y la caracterización de los modos de producción que entran en situación de catástrofe.” El supuesto histórico, para esta caracterización, es que, en cierta forma, el *presente crítico* es el que permite entender el (pasado) proceso histórico de las diversidades evidenciadas en la crisis.

Como él dice: “sólo lo posterior explica y contiene a lo anterior.” Esta precisión habría que vincularla, dicho sea de paso, con su ya mencionada caracterización de las clases no sólo en su estructura sino -y, sobre todo- en su historia (cf. *supra*). Todo parece indicar que el examen o conocimiento de esas historias locales de la diversidad sólo son posibles gracias a las crisis, como si éstas permitieran la más correcta perspectiva para (recién entonces) re-conocer el proceso objetivo de las partes en una sociedad abigarrada. Como además, para Zavaleta Mercado. el autoconocimiento de una clase (o masa), como “acumulación en su seno”, es componente inevitable e imprescindible de esa(s) historia (s), la crisis se resalta como el “movimiento” mismo de tales sociedades. Anudando esos hijos, señala:

La crisis, por tanto, es el movimiento de estas sociedades y quizá [aventura muy sugerentemente] de las sociedades en general. De aquí se derivan las cuestiones del momento del conocimiento social, es decir de la súbita capacitación del sujeto, que es la clase, para conocer lo que antes le estaba vedado, de la presentación “llena” de la sociedad, que antes no se presentaba sino en su parte legalmente aceptada, pero que sólo ahora se presenta como todo su número y, por último, la crisis como escuela, porque sólo la clase que se ha preparado puede en ese momento conocer lo que ocurre (1988: 21, subrayado del autor).

Este concepto, el de la “crisis como método de conocimiento”, supone, pues, los dos anteriormente anotados -el de la clase como “historia de la clase” y el de la “acumulación cognoscitiva en el seno de la clase (o masa)”- y nos conduce hacia el de “formación social abigarrada”, que examinamos a continuación.

El concepto de “formación abigarrada” que, creo, anuda el hilo de los conceptos que he ido indicando a través del examen zavaletiano de las características del hacer social boliviano, forma parte de un paradigma expositivo donde también encontramos los de “sociedad abigarrada” y “sociedad atrasada”. Este último, el de “sociedad atrasada” le sirve para marcar la diferencia entre sociedades homogéneas vs. las heterogéneas. Ciertamente, está subordinado a una versión monológica de la Historia, muy problematizada en sus últimos trabajos. Con todo, aquí y allá, no deja de utilizarlo, pero hay que suponerlo desplazado o subordinado a los de “formación y sociedad abigarrada”.

A primera vista, “formación y sociedad abigarrada(s)” serían sinónimos. Pero creo que hay suficiente material y argumentos para sostener que “formación abigarrada” es un concepto analítico mientras que “sociedad abigarrada” es, más bien, uno descriptivo; o, dicho en *otras* palabras, “formación” es el concepto y “sociedad” su referencia.

Bolivia es una “sociedad abigarrada”. “Formación abigarrada” es una transformación de los conceptos de “modo de producción”, “formación social” y, aún, del de “bloque histórico”. Para el último Zavaleta Mercado, el concepto de “modo de producción” (que abraza al de “clase social”, cf *supra*) es parte de la “totalidad” de la época, parte de los límites cognoscitivos constituidos con el surgimiento del capitalismo, de innegable valor teórico, pero finalmente algo vacío de sentido para el análisis de las sociedades concretas. Entre las sociedades concretas y esa “totalidad”, esa *media ideal*, hay conceptos útiles para su análisis y conocimiento, conceptos casi de mediación, se diría, como el de “formación económico-social” o el de “bloque histórico”. Estos ayudan a acercarse a las situaciones concretas, pero todavía se definen bajo *una* Historia lineal, teleológica y monolíticamente concebida. Así, señala Zavaleta Mercado, “formación económico-social” sólo presta atención a los modos de producción conjugados en una determinada sociedad y no tendría en cuenta las mutuas (o múltiples) interrelaciones e interdeterminaciones existentes entre las diversidades conjugadas (cf. 1986: 104); aunque “bloque histórico” es un concepto más rico que el anterior, pues ya supone múltiples variables y, sobre todo, va más allá de lo meramente económico, todavía estaría concebido dentro de una complejidad propia a las sociedades homogéneas o “avanzadas” (1986: 61 y ss.). De ahí la necesidad zavaletiana de proponer la “formación social abigarrada”.

Para éste, como para casi todos los conceptos zavaletianos, hay que tener en cuenta a la sociedad boliviana, que es algo así como su modelo de referencia. Un semantista diría que es su modelo de contenidos. Aunque es posible reconocer claramente su lugar teórico, es decir, el de un concepto referido a la concreta complejidad histórica de las sociedades no-capitalistas; también, un concepto *subordinado*, valga la expresión, a la comprensión de la constitución de los sujetos sociales en tales sociedades y sus “sistemas de prejuicios” o de “conocimientos horizontales”; un concepto, además, que implica la construcción

de “teorías locales” capaces de superar los límites (dogmáticos) de las supuestas “gramáticas universales”; aunque es, reitero, posible reconocer su lugar teórico, no hay una definición explícita de tal concepto en la obra de Zavaleta Mercado. No olvidemos que la suya fue una búsqueda interrumpida por su temprana muerte o, como canta Matilde Cazasola en su memoria, que el tiempo lo fue engañando en su esperanza de ver y volver a Bolivia. Sin embargo, analizando sus últimos trabajos y aprovechando su crítica al concepto de “formación económico-social” en *Lo nacional-popular en Bolivia* me parece posible construir una definición, sea meramente operatoria, de “formación abigarrada”.

De partida, veamos su caracterización (y crítica) del concepto de formación económico-social. En *Lo nacional-popular en Bolivia*, dice:

Se define por lo general a la formación económico-social como la articulación entre diversos modos de producción. Con justa razón, el término mismo de articulación ha sido discutido porque sin duda no se trata de un acuerdo entre diversidades sino de una calificación de unas por otras de tal suerte que ninguna de ellas mantiene la forma de su concurrencia. Sin duda el concepto de por sí es más complejo (1986: 104).

La complejidad que Zavaleta Mercado tiene en mente sería, pues, la relativa a una sociedad abigarrada. Me inclinaría a pensar que su crítica a la noción de articulación entre modos de producción, donde destaca, más bien, la “calificación” mutua de las diversidades conjugadas, desplaza el tradicional tratamiento vertical de la cuestión hacia una mayor atención a las relaciones horizontales, diría, entre las partes. Desplazando apenas sus términos, podríamos proponer entonces la siguiente definición (operatoria) de “formación social abigarrada”: se trata de la calificación mutua de diversidades económico-sociales de tal suerte que, en concurrencia, ninguna de ellas mantiene su forma (previa); la referencia, o sea, la sociedad concreta objeto de conocimiento permitiría caracterizar las diversas historias en juego, es decir, los diversos grados de constitución social (relativos) ahí implicados; y, el marco de “calificación de unas por otras” diversidades recurriría al concepto de “intersubjetividad” para reconocer, en las crisis sociales, el grado de unidad-de-la-diversidad alcanzado en dicha concurrencia.

Aquí, el recurso a la historia concreta de los sujetos colectivos permite suponer diversas historias en concurrencia, historias, que se califican mutuamente (o no) de acuerdo a las crisis en juego. En sus momentos más intensos, las crisis no sólo constituyen nuevas intersubjetividades sino también revelan (evidencian) las historias que entrarían en relación, las que, ahí, ciertamente, se modifican mutuamente. Por ese camino se podrían reconocer aquellas historias, por así decirlo, más profundas (no necesariamente las más recientes), las que posibilitarían, dentro de los límites locales, las más amplias intersubjetividades en la diversidad⁹.

Zavaleta Mercado tiene un concepto, ligado al de crisis en una formación abigarrada y asociado a sus estudios sobre el Estado, que apunta, precisamente, hacia aquellas historias que, pese a los avatares del Estado y de la sociedad civil más evidentes, poseen un más alto grado de profundidad, sedimentación, en fin, de permanencia. Se trata del concepto de “momento constitutivo” (cf. 1989: 180 y ss.).

Es ésta una apretada pero, creo, bastante explícita e ilustrativa versión del mismo: en su ensayo “El Estado en América Latina”. Dice al respecto:

Hay un momento en que las cosas comienzan a ser lo que son y es a eso a lo que llamamos el momento constitutivo ancestral o arcano o sea su causa remota, lo que Marc Bloch llamó la “imagen de los orígenes”. Este es el caso, por ejemplo, de la agricultura o domesticación del habitat en el Ande; lo es también, para el caso señorial, la Conquista. Ambos son momentos constitutivos clásicos; tenemos, de otro lado, el momento constitutivo de la nación (porque una sociedad puede hacerse nacional o dejar de serlo) y, por último, el momento constitutivo del Estado¹⁰ o sea

9 Suscribiendo el plural utilizado por Rodríguez (1989: 128), subrayaría la caracterización de una “formación social abigarrada” como un entrevero de diversas historias en (posible) articulación mutua. Para una imagen zavaletiana - no carente de carga conceptual- de esa diversidad, cfr. “Las masas en noviembre” (1983: 16- 17), donde, por ejemplo, se dice que “aquí cada valle es una patria, en un compuesto en que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo panicular y habla todas las lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos.”

10 En rigor, en Zavaleta Mercado, la noción de Estado supone dos usos. Por un lado, tenemos al Estado como algo concreto, objetivo, histórico, el que sería sólo una parte de la totalidad posible, o sea, en sus términos, una “forma aparente”; por otro lado, tenemos al Estado, en su sentido más estricto, como aquel momento -casi un *telos* utópico, se diría- donde sucedería “la disolución del factum estatal en la sociedad civil.” Una muy clara axiomática de estos usos conceptuales es la enumerada al final de “Cuatro concepto. de la democracia” (1983: 112). A manera de completar las connotaciones afines a la noción de “apariencia,” cf., por ejemplo, “Las formaciones aparentes en Marx” (1988: 213-216).

la forma de la dominación *actual* y la capacidad de conversión o movimiento de la formación económico social (tras su lectura, la acción sobre ella). (1990: 180-181, subrayados del autor).

Con esta precisión, se diría que una formación social abigarrada puede también entenderse como una serie de “momentos constitutivos” concurrentes.

Teniendo en mente, sobre todo, *Lo nacional-popular en Bolivia* y siguiendo los cuatro momentos constitutivos destacados por Zavaleta Mercado en la anterior cita, diría, a manera de ejemplo, que, en Bolivia, el 52 y su ruptura (el 79) permiten reconocer, por el lado de la sociedad civil, la pervivencia del momento constitutivo territorial y, por el lado del estado, la del momento de la Conquista. De ahí la ya mencionada “paradoja señorial” y la terca resistencia indígena. Sin embargo, también están en juego los otros dos momentos constitutivos, los de la nación y del Estado (en su sentido más estricto, cf. nota 9). Como la Conquista, pero con arraigo subordinado a ésta, tanto el momento constitutivo nacional como el estatal suponen factores -más generales, universales-externos a la territorialidad andina, Bolivia no sucede en el aire, En estos casos, si lo nacional permite la lectura de intersubjetividades que *tienden* hacia la unidad en la diversidad, lo estatal - o sea, la forma actual de dominación + el movimiento o acción de la formación social, en los términos zavaletianos- permitiría leer, bajo el marco de la “totalidad,” es decir, el horizonte cognoscitivo de *esta* época, la democracia y su vínculo con la autodeterminación de las masas.

Bajo un buen esquema axiomático de exposición, creo que el trabajo estaría terminado, pues la presentación final del concepto de sociedad abigarrada estaría ya ligada, en la última frase, con el de la democracia como autodeterminación de las masas. Pero, siguiendo el hilo un poco más pragmático por el que se ha optado, detallaré, a continuación, aquello de la “democracia como autodeterminación de las masas” y, ahí, nuestro puente será, pues, el concepto de “masa”. Veamos.

Tanto en el texto como en las referencias y notas, el concepto zavaletiano de “masa” ha ido siendo parcialmente utilizado y explicitado. De partida, quisiera señalar que dicho concepto está ciertamente subordinado al de formación abigarrada, Por un lado, permite pensar la articulación de la sociedad civil en las sociedades heterogéneas, por otro, teniendo en cuenta los “momentos constitutivos”, facilita una

mejor referencia a otras épocas que la actual y a otras formaciones sociales que las tradicionalmente estudiadas, No olvidemos que los momentos constitutivos permanecen a su manera pero que su *tiempo*, por así decirlo, es otro. Pero, con todo, ¿qué es esto de la “masa”?

En sus análisis, bajo una perspectiva marcadamente gramsciana, Zavaleta Mercado privilegia la oposición entre Estado vs. Sociedad civil y hay ahí, en principio, casi una sinonimia entre “masa” y “sociedad civil”. Sin embargo, esta sinonimia no es refleja. En su ensayo “Cuatro conceptos de democracia” (1983: 93-115, recogido en 1990), bajo ese paralelismo, Zavaleta Mercado destaca esta diferencia:

La masa es la sociedad civil en acción, o sea, un estado patético, sentimental y épico de unificación, pero ¿qué parte de la sociedad? Un marxista dirá inmediatamente que tiene sus razones para elegir la autodeterminación del proletariado en el seno de la autodeterminación de las masas. Esto vale, sin embargo, para ciertas sociedades, y para ciertos proletariados. Lo que interesa es que, incluso un número no demasiado grande de hombres, con sentido de la concentración y algún grado de temeridad práctica, puede expresar tendencias que están escondidas en el “sueño” de la sociedad. (...) Una parte de ella quiere (querer equivale a “querer” de modo estatal, a voluntad de poder) en nombre de otra o, de alguna manera, manifiesta lo que la otra contiene y no conoce aún. (...) De otro lado, cualquiera que sea la extensión de la masa, lo que importa es la recepción de su *llamado* de masa (1983: 111-112).

Se trata, entonces, de una intersubjetividad parcial capaz, se diría, de explicitar los *prejuicios* de la sociedad -más o menos profundamente, según la coyuntura crítica. Es un concepto cualitativo de la sociedad civil. “El apelativo de masa”, dice Zavaleta Mercado más adelante, “se dirige de hecho a la calidad de la masa (a la manera de lo que decía Marx de la ‘fuerza de masa’ como fuerza productiva) y no de una mera agregación” (1983: 112).

Bajo esta caracterización, volviendo a nuestro hilo conductor, si la principal calificación zavaletiana al concepto de “clase” es aquella que condiciona las estructuras económico-sociales a las historias concretas en las sociedades abigarradas, el proletariado minero, tal como éste se constituye *vis-a-vis* el Estado del 52, resulta ser mejor entendido como

un sujeto de la sociedad civil boliviana que como un mero sujeto de clase. De ahí su irradiación y de ahí también, sus límites. En este caso, se trataría, entonces, de un sujeto colectivo particularmente cualificado, de una “masa”.

Teniendo en cuenta, además, que el 52 no sólo se define en su articulación sino también en su ruptura (noviembre del 79), podemos observar que la “masa” no supone una constitución esencialista, definitiva, que es nomás dependiente de la historia concreta en la que sucede; pues, en nuestro hilo conductor, el 79 supone una “masa” mucho más amplia y compleja que la articulada por el solo movimiento obrero. Notablemente, en ese momento, la alianza obrero-campesina pone en evidencia momentos constitutivos mucho más profundos y amplios que los explicitados por el NR, fruto de abril del 52 (nacionalismo + revolución = NR); notablemente, se evidencian la persistencia de la constitución territorial andina y de la colonial. De ahí que, complementariamente, a pesar de que Zavaleta Mercado privilegia una caracterización cualitativa de *la* “masa”, no habría que descuidar dos connotaciones afines al plural de “masa”: su alcance cuantitativo, por un lado y, por otro, en una sociedad abigarrada, posibles “masas” cualitativas andando, cada una, por *su* historia. En el primer caso, el plural es necesario para no perder de vista la forma representativa de la democracia y, en el segundo, quizá por ahí se puede también pensar, en el caso boliviano, las articulaciones clasistas, étnicas y/o regionales -para mencionar algunos paradigmas analíticos en boga- que no siempre andan juntas.

Para Zavaleta Mercado, definida en relación al Estado, la “masa” es también un concepto político, de ahí lo de la “voluntad de poder”, “voluntad estatal” que caracteriza su cualidad. La “masa” del 79, si pudiéramos entrar en detalle, nos revelada que esa voluntad no puede evitar pasar por el Estado. Baste mencionar, por ejemplo, que, a partir del 52, el movimiento campesino indígena fue, hasta su manifestación crítica en torno a la defensa y recuperación de la democracia, la base popular del Estado del 52 aún en su fase más explícitamente represiva. Con todo, para nuestro autor, la “masa” se define *ante* el Estado. “La historia de las masas”. dice, “es siempre una historia que se hace contra el Estado de suerte que aquí hablamos de estructuras de rebelión y no de formas de pertenencia” (1983: 110).

Entonces, fundamentalmente, el concepto de “masa” supone una rebeldía cualitativa frente al Estado, aunque, ciertamente, tiende hacia él. De ahí que, a la larga, la noción más amplia y plena de Estado posible -la noción *utópica*, diría parafraseando a Frederic Jameson- implica la plenitud de la rebelión de las masas. Ese *telos* es, sin duda, parte de la axiomática afín a la “totalidad”. Zavaleta Mercado, dicho sea de paso, no deja de inscribir ese horizonte; pero, atento a los hechos, su proposición más general está vinculada a las masas y, por lo tanto, a las formaciones abigarradas: “En tanto que es un elán propio de todas las épocas, la autodeterminación de la masa es el principio de la historia del mundo” (1983: 114). En un modelo axiomático, pienso, éste sería el principio más amplio formulado por Zavaleta Mercado: la autodeterminación como motor de la historia.

Caracterizada la “masa”, nos podríamos quedar con su permanente historia de rebelión ante el Estado como su característica fundamental y, por lo tanto, de acuerdo a los momentos constitutivos de cada formación social concreta, reconocer ahí el grado de autodeterminación, el tipo de intersubjetividad y el cúmulo de momentos constitutivos que ahí concurren o se instituyen. Pero, entonces, ¿de dónde y por qué ese vínculo entre democracia y autodeterminación de las masas?

El camino corto para responder a esta pregunta sería una paráfrasis o una referencia al ensayo “Cuatro conceptos de democracia”. Ahí, es el surgimiento del capitalismo el que hace posible pensar -por vez primera- la “totalidad” y, en su axiomática, reconocer al hombre libre, al “yo”, como origen del valor (en su sentido económico-político) y, también, como clave del hecho democrático en sus diversas facetas. Pero, más pragmáticamente, la pregunta se refiere fundamentalmente (o también) al hecho inédito que, en torno a noviembre de 1979, “la democracia, en cualquier forma, se convierte en una bandera de las masas, de masas que se habían educado en el vilipendio de ella” (1983: 38-39).

Aquí, el examen zavaletiano supone, en espesor, los cuatro momentos constitutivos revelados en el 52 y su ruptura (el 79). El acto nacional-revolucionario del 52 instituye (pero no constituye, si se me permite la expresión), en la sociedad boliviana, los dos polos más notables de la cosmovisión de la época, la democracia representativa, por un lado y, por otro, su superación revolucionaria. En esta institución operan tanto el Estado como el movimiento obrero. En ninguno de estos

sujetos se constituye el hecho democrático. No en el Estado porque, finalmente, no es sino una versión más de la constitución colonial; ni en el movimiento obrero porque su horizonte es la superación de la democracia, el instrumento burgués por excelencia. El acto democrático en Bolivia habría caminado por una profunda reforma intelectual -Zavaleta Mercado lee ahí la verdadera revolución del 52- por el lado indígena. Más allá de la Reforma Agraria (un mero decreto), la apropiación campesina del mercado y de las tierras, supone una tal vez inédita articulación donde convergen tanto las organizaciones originarias del campesinado en Bolivia, esas afines a la constitución territorial andina, como el surgimiento de la conciencia individual, digamos, esa “conciencia del yo”, afín ciertamente a la época actual y germen, muy verosímilmente, de una intersubjetividad inédita. Sólo esa convergencia, manifiesta en el 79, permitiría reconocer en Bolivia una “*democratización real*”, o sea, “la consecuencia más trascendente de la movilización de masas que acompañó a la revolución agraria en la que los campesinos fueron actores y no meros receptores” de su libertad (1983: 40). Infiero que sólo así, la (nueva) “masa” puede rebelarse contra los *reales* sujetos del Estado (la casta señorial, supuestamente superada ya el 52) y, al mismo tiempo, tender hacia una más sustantiva autodeterminación de la sociedad civil boliviana. Sin embargo, como dice Zavaleta Mercado, casi caracterizando posteriores desarrollos del proceso democrático en Bolivia: “Instalado este impulso en la sociedad, todavía se podría discutir sobre la forma que debe adoptar la representación y la propia viabilidad de ella como sistema político en un país como Bolivia” (1983: 40).

La “masa” del 79 podría, quizá, caracterizarse en esta polaridad, en la que se observan tanto sus posibles alcances como sus límites: por un lado, esa “masa” integra en la memoria del movimiento obrero, en su “sistema de prejuicios”, los alcances de la democracia representativa y, por otro, el proceso campesino, si podríamos aislarlo operativamente, al subordinarse, alternativamente, al Estado del 52, primero y, luego, a las iniciativas del movimiento obrero, no habría podido evitar los límites ideológicos del NR -en rigor, es la (nueva) “masa” la incapaz todavía de producir una más sustantiva “reforma intelectual y moral” (cf. 1983: 86-87), es decir, vencer el NR.

Con todo, teniendo en cuenta sus alcances, sus incógnitas y límites, esta constitución de la (nueva) “masa”, fundamentalmente modificada por el proceso campesino, nos permite entender, creo, el por qué para Zavaleta Mercado la autodeterminación de la masa debe ser formulada, finalmente, en términos de democracia. En una formación abigarrada, los momentos constitutivos no pueden evitar calificarse mutuamente y, ahí, el acto nacional supone necesariamente el hecho democrático: noviembre de 1979.

Complementariamente, como recogimos en el epígrafe, la autodeterminación de la masa no podría evitar constituir tanto el poder y el pavor del Estado como la implantación de la libertad, “como costumbre cotidiana”. Quizá de acuerdo a un cierto “temperamento de los pueblos”, de las épocas, hipotetiza nuestro autor, las masas tienden más hacia una u otra de estas tareas y, por ahí, subraya que aunque la autodeterminación de la masa, como democracia, sería el principio de la historia (del mundo):

Sin embargo, *no conlleva una tendencia progresista por sí misma*. En realidad, la sociedad civil concurre al momento determinativo con todo lo que es. Es en la lucha entre los aspectos de lo que lleva donde se define qué es lo que será. La sociedad civil, por tanto, es portadora de tradiciones democráticas como de tradiciones no democráticas y a veces es portadora de tradiciones no democráticas incluso en un acto de autodeterminación, es decir, en un instante democrático. En su “*carga*” está la racionalidad de su hábito y sus irracionalidades, su juicio y su prejuicio (1983: 115).

Esta final -y lúcida- caracterización de la democracia como autodeterminación de las masas nos devuelve, pues, a un principio esencial relativo a las formaciones abigarradas: que sólo el examen concreto de sus historias en juego nos puede encaminar a entenderlas, mediando, por supuesto, el reconocimiento de sus crisis sociales.

A modo de conclusión

No quisiera, al terminar estas notas, intentar nuevamente un resumen de lo propuesto y examinado. Espero que la articulación final -si lograda- entre los conceptos de “formación abigarrada” y de “la democracia

como autodeterminación de las masas” cumpla, entre otras, esa función sintética. Más bien, por un lado quizá metafórico, quisiera traer a la memoria el Ángel de la Historia de Klee, aquel que tanto significaba para Benjamin, porque ahí, creo, se cifra una connotación íntimamente ligada al conocimiento social, tal como lo persiguió René Zavaleta Mercado. Este Ángel de la Historia, quien vuela de espaldas portado por el *élan* temporal, mira siempre hacia atrás, reconoce los procesos en sus frágiles cristalizaciones, ésas donde se capturaban momentáneamente, algunos de los granos de la posible “redención”, y comprende, desde su perspectiva, que la Historia no puede prever la felicidad (futura) de los hijos y nietos porque sólo se reconoce en el dolor de los abuelos. Quisiera cerrar sus alas o tornar, o detenerse, pero se lo impide, precisamente, la Historia que lo soporta y porta en su vuelo. Análogamente, la creciente atención zavaletiana hacia la diversidad de la sociedad boliviana y sus múltiples historias hermana, siempre, el conocimiento social objetivo con el dolor de sus caminos y límites: lo que se conoce es sólo lo que *se puede* conocer. Y, ahí inevitablemente, la búsqueda de la “libertad como costumbre cotidiana”, una de las caras de la autodeterminación social, no puede evitar constituir el poder como pavor. Todo parece indicar que el dolor es uno de los componentes del conocimiento social y, quizá, de todo verdadero conocimiento.

Bibliografía

- ANTEZANA, Luis H. 1983. "Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1935-1979)." En: Zavaleta Mercado (Comp.).
- ARENDT, Hanna, 1968. "Introduction. Walter Benjamin 1892-1940." En: Benjamin.
- CALLA, Ricardo, 1989. "Zavaleta Mercado y el indio." En: CISO.
- CISO (Centro de Investigaciones de Sociología), 1989. *El pensamiento de Zavaleta Mercado*. Cochabamba: FUD-PORTALES -FACES.
- FRAMBES-BUXEDA, Aline (Comp.), 1989. *Nuestra América*. Col. Homines. T. 6. San Juan: Universidad Interamericana de Puerto Rico.
- GREBE LOPEZ., Horst, 1989. "La autonomía de lo político. Notas sobre las contribuciones teóricas de René Zavaleta Mercado." En: Frambes-Buxeda (Comp.).
- HABERMAS, Jürgen, 1975. *Legitimation Crisis*. Tr. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
1990. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Tr. Frederick Lawrence. Cambridge: The MIT Press.
- JAY, Martin, 1984. *Marxism and Totality. The Adventure of a Concept from Lukacs to Habermas*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE, 1985. *Hegemony & Socialist Strategy*. Tr. Winston Moore y Paul Cammack. Londres: Verso.

RODRIGUEZ, Gustavo, 1989. "Zavaleta Mercado: El valor de la historia." En: CISO.

SEBEOK, Thomas Albert y Umberto Eco, 1981. *Sign of Three: Dupin, Holmes, Pierce*. Bloomington: Indiana University Press.

SCHOLEM, Gershom G., 1965. *Walter Benjamin*. Nueva York: Leo Baeck Institute.

ZAVALETA MERCADO, René, 1967. *Bolivia: El desarrollo de la conciencia nacional*. Montevideo: Editorial Diálogo.

1970. *La caída del MNR* (Ms. inédito).

1974. *El poder dual*. México: Siglo XXI Editores.

1983. *Las masas en noviembre*. La Paz: Editorial Juventud.

1986. *Lo nacional-popular en Bolivia*, México: Siglo XXI Editores.

1988. *Clases sociales y conocimiento*. Col Obras completas, T. 2. La Paz.-Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.

1990. *El Estado en América Latina*. Col. Obras completas, T. 3. La Paz-Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.

ZAVALETA MERCADO, René (Comp.), 1983. *Bolivia hoy*. México: Siglo XXI Editores.

ZEMELMAN, Hugo, 1989. *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. México: Siglo XXI Editores-Universidad de las Naciones Unidas.

Proyección en el s. XXI de la hermenéutica del ser del hombre, del ser y del lenguaje

Wálter Navia Romero

En la filosofía sólo hay caminos; en las ciencias, al contrario, sólo métodos, es decir, maneras de proceder.

Heidegger

En filosofía, el orden de los factores altera el producto. En este sentido, la alteración del orden de los temas (hombre-ser-lenguaje), diferente al que encierra la obra de Heidegger (olvido de la pregunta por el ser, ontología del hombre, el único ente que se interroga por el ser, lenguaje como la casa del ser) implica una postura teórica propia. Esto no significa que no camine por los senderos abiertos por Heidegger, quien, a mi criterio, cambió la ruta de la filosofía; lo que planteo es seguir una de las sendas abiertas por este filósofo, para él menos importante. En lugar de iniciar con la pregunta fundamental de la filosofía desde los presocráticos, es decir, la pregunta por el ser, enfoco el problema centrándolo en el hombre, sin caer, desde luego, en una antropología. La pregunta inicial es la siguiente: ¿Cuál es la contribución fundamental que puede hacer la filosofía hermenéutica a la problemática del presente siglo y, tal vez, del milenio, en una época del imperio de la ciencia y la tecnología? Esta interrogante contiene: 1) La hermenéutica; 2) Su contribución a la problemática del siglo presente.

I

Hermenéutica significa en griego *interpretación* y surge como un *método de comprensión de textos*. Según el objeto de estudio, surgió como hermenéutica religiosa, si tenía por objeto la interpretación de los textos sagrados; jurídica si se discriminaba la aplicación de los principios jurídicos a los casos particulares; filológica, aplicada a textos literarios. En todos estos casos, la hermenéutica es un *método de interpretación de*

textos que por su ambigüedad debían ser examinados e interpretados. La hermenéutica, pues, se redujo a **un método de conocimiento**. Uno de sus principios es el de interpretar los textos como una totalidad, cuyas partes se comprenden en relación al todo y viceversa, tal como lo ejerce el estructuralismo contemporáneo.

Quien introdujo el término hermenéutica en la consideración filosófica fue Aristóteles, en su *Peri hermeneias, Sobre la interpretación*. No la aplica al conocimiento de textos, sino a la búsqueda de los juicios verdaderos. Continúa en la vía de la búsqueda del conocimiento, caminando por la brecha abierta por su maestro Platón. Para el primero, el método de acceder al conocimiento verdadero es la lógica, para el último es la *paideia, la formación* del filósofo quien luego tendrá el destino de gobernar la república¹.

Platón la explica magistralmente en el “Mito de la caverna”². La *paideia*, según este filósofo, es un transcurso que parte de la ignorancia absoluta de los hombres que sólo ven sombras al fondo de la caverna, pues están encadenados en sus asientos. Uno de ellos es liberado y se inicia el proceso de su *paideia, de su formación*, caminando por un sendero escabroso y ascendente para descubrir, primero, que las sombras son proyecciones de simples imágenes de las cosas, algo *alethesteron, algo más verdadero*, y, luego, al salir de la caverna, para contemplar la verdad del ente, *lo alethesteron, lo más verdadero*, que no es otra cosa que las *ideas* de los entes. La formación consiste en encontrar el camino, el método adecuado, *orthorteas*, para la contemplación ajustada de las ideas que luego han de ser expresadas con un lenguaje enunciativo preciso. La idea suprema es la idea de bien, la cual ilumina y da constancia a todas las ideas de los entes, en otras palabras, la que confiere la universalidad y permanencia del conocimiento verdadero. En este ámbito conceptual, no cabe la hermenéutica que se ocupa de lo ambigüo.

A las ideas las colocó Platón en un lugar ideal, el topos ouranos. Pero su discípulo Aristóteles las bajó a la esencia de los xoristos, de las cosas reales, cuyo conocimiento requería la aplicación de la lógica que él inventó. Esta disciplina fue un análisis racional riguroso de los juicios aseverativos y de sus relaciones. Aristóteles fue también el que definió al hombre como *zwon logon exon*, animal que tiene lenguaje,

1 Cfr. HEIDEGGER, Martin, *La doctrine du Platon sur la verité*. EN: HEIDEGGER, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1942/68.

2 Platón, *La República*, libro VII.

proposición que fue traducida equivocadamente, durante veinte siglos, como animal racional.

La postulación de un conocimiento racional fue la base del conocimiento científico. Pero durante diez siglos este conocimiento dependió de la lógica aristotélica, hasta que Galileo la superó fundando el método científico y leyendo el libro de la naturaleza con el lenguaje matemático. Los fundamentos filosóficos del conocimiento científico fueron formulados por Descartes³, piedra angular de la filosofía moderna. El hombre cognoscente antes de este filósofo todavía era un ser humano que estaba en el mundo. Pero Descartes, al postular un método para obtener un conocimiento evidente por sí mismo, despoja al ser humano, por una parte, de todos los atributos que le permiten tener experiencia de mundo (sensaciones, percepciones, memoria) transformándolo en un sujeto cognoscente puro, el ego cogito, y, por otra, convierte al mundo en un objeto de conocimiento también puro. En otras palabras, deshumaniza y desmundaniza al hombre real.

A partir de Descartes, la filosofía se orienta al conocimiento de la verdad del ente, con olvido de la cuestión inicial de los filósofos presocráticos, el problema del ser, como denuncia Heidegger en *Ser y tiempo* (1927). No es posible en este trabajo hacer un seguimiento de la frondosa historia de la filosofía, pero cabe mencionar a dos importantes representantes de esta tendencia, Kant y Husserl.

Kant publica en 1781 *La crítica de la razón pura*, obra fundamental de su pensamiento que fue considerada como “una revolución copernicana” de la historia de la filosofía. Para ello, en su “filosofía trascendental”, somete a la razón a una crítica sobre sus límites de conocimiento. Se pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en las matemáticas y en la física? Sobre los juicios sintéticos a posteriori, es decir, los que se refieren a hechos empíricos, no hay duda. En cambio, sobre los que constituyen las ciencias propiamente dichas, matemáticas y física, es necesario plantear su fundamento. El fundamento del conocimiento de los fenómenos, que son los únicos que se pueden conocer, es la noción de sujeto trascendental o conciencia trascendental, pues él es quien impone las condiciones del conocimiento. Por lo visto, más que una revolución filosófica, es una proyección de la filosofía cartesiana del sujeto-objeto, aunque en un nivel crítico más sistemático.

3 DESCARTES, *Meditaciones Cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, Trad. de Mario A. Presas.

El último Husserl es más explícito. En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía*, retoma el método de la duda metódica de Descartes bajo la forma de *epoché, puesta entre paréntesis*. Mediante este proceso, se eliminan todas las suposiciones del mundo exterior a fin de constituir un sujeto puro capaz de intuir las esencias puras que él denomina *noema*. No puedo ahora ni siquiera esbozar el complejo pensamiento de este filósofo. Sólo me interesa mostrar que él está también en el camino del conocimiento científico y verdadero. Hay que anotar, sin embargo, que el método fenomenológico que él desarrolló, así como sus investigaciones sobre intencionalidad y sobre el lenguaje, tuvieron gran repercusión entre sus discípulos, uno de los cuales fue Martin Heidegger.

La filosofía del sujeto-objeto, orientada al conocimiento y al dominio de la realidad natural, propició un extraordinario desarrollo de los conocimientos científicos y fundamentó un desarrollo increíble de su manipulación mediante recursos tecnológicos cada vez más sofisticados. La visión que actualmente tenemos del micro y macro cosmos biológico es pasmosa; la capacidad para sondear en los recovecos de la psique humana y para planificar y modelar la realidad social de los hombres es impresionante. En este momento, billones de personas pueden tener simultáneamente una experiencia compartida, como por ejemplo el gol que define el campeonato mundial de fútbol. Se creyó, con optimismo, en el siglo de las luces, que por fin se había encontrado la fórmula para creer el progreso ilimitado de la especie humana. ¿Quién podía dudar de los beneficios de la ciencia y la tecnología? Sólo los insensatos.

Pero la realidad del mundo actual nos condujo a mirar también las consecuencias negativas del adelanto científico-tecnológico. Unos pocos datos que todos conocemos: la capacidad de destrucción de los medios tecnológicos actuales crece día a día. En la última guerra mundial, mataron a ochenta millones de personas; en Hiroshima y Nagasaki pudieron eliminar en fracciones de segundos cientos de miles de civiles. La planificación económica rigurosamente racional de las transnacionales está destruyendo el planeta e incrementando la transferencia de riqueza del tercer al primer mundo en proporciones nunca imaginadas, sin guerra ni derramamiento de sangre. Cuando es necesario, se inventa los motivos para declararla por el sólo delito de tener pretróleo, apoderarse de sus riquezas, destruirlo en tres días y

luego cobrar al país invadido la reconstrucción multimillonaria cuyos beneficios van también a los bolsillos de los invasores.

Sería ingenuo afirmar que todo esto fue provocado sólo por la filosofía del sujeto-objeto orientada al conocimiento y al dominio de la naturaleza, dentro de la cual están los organismos humanos. Muchos son los factores que mueven a los hombres que están creando este mundo tecnológicamente sofisticado y socialmente inequitativo. Lo que simplemente señalo es lo que Nietzsche y Heidegger, entre otros, criticaron a la filosofía del sujeto-objeto como fundadora de un pensamiento reductivamente racional que propició la situación actual de la naturaleza y de la humanidad.

La ciencia moderna y contemporánea, para progresar y posibilitar el avance tecnológico subsiguiente, tiene que proceder con la citada reducción del hombre transformado en sujeto y de las cosas transformadas en objeto, sin alternativas. Lo problemático es reducir el saber humano al de las ciencias naturales y el obrar humano al racionalmente calculador, como postuló el mentor del Círculo de Viena, Ludwig Wittgenstein: “Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”, nos dice en el *Tractatus lógico-philosophicus*⁴. De los problemas como la esencia del hombre, la ética, la estética, la justicia o el significado de las palabras, lo mejor es callarse, porque **el único conocimiento válido** es el de las ciencias naturales, pues se accede al mismo mediante un método riguroso y se lo formula con el lenguaje matemático exacto. A este reduccionismo metodológico se lo conoce como el principio de la ciencia unificada. El método y el pensamiento hermenéuticos constituyen en este universo un sinsentido.

En una posición contraria, se desarrolla el pensamiento hermenéutico durante el siglo XIX. Scheleirmacher se propone, al estudiar los textos, lograr una comprensión de los mismos superior al de los autores mismos y elabora un método hermenéutico circular, en varios niveles: de la palabra al texto, del texto a su contexto, de contexto del texto al contexto de toda la obra del autor. Por vez primero se menciona el término *círculo hermenéutico* que en Heidegger ocupa un lugar central, pero con un sentido muy diferente.

4 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus LogicoPhilosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1922/73.

Dilthey se propone completar la *Crítica de la razón pura* de Kant que tenía por objeto los fundamentos de las ciencias naturales, con una crítica de las ciencias del espíritu, (*Geisteswissenschaften*). Dilthey no objeta el principio de la ciencia unificada como lo hará Nietzsche, sino distingue entre el objeto y el método de las ciencias naturales y el de las ciencias del espíritu: las primeras son explicativas, las segundas comprensivas. El objetivo de ambas es el mismo: la objetividad del conocimiento; el método es diferente, pues las ciencias del espíritu no tienen por objeto los entes físicos o biológicos, sino objetos simbólicos, como los hechos históricos, cuya comprensión es labor específica de las mismas. La hermenéutica continúa siendo un método de conocimiento válido.

El cambio radical de la filosofía del sujeto-objeto, del metodologismo consiguiente y la deconstrucción de toda la filosofía anterior fue dado por Heidegger: la hermenéutica ya no es un método de conocimiento, el círculo hermenéutico ya no es un procedimiento, sino que nos conducen a la esencia misma del ser humano, como se verá a continuación.

Heidegger y la hermenéutica

En el primer libro fundamental de Heidegger, *Ser y tiempo*, publicado en 1927, afirma lo siguiente:

La analítica existencial de *Sein und Zeit* es, en su conjunto, un trabajo de “fundamentación” del ser-ahí como totalidad hermenéutica (1992: 99).

Al ser humano lo denomina con la palabra *Da-sein, ser-ahí, ser-en-el mundo*⁵. Pues bien, indica que la analítica existencial, es decir, el análisis fenomenológico que Heidegger elabora en *Ser y tiempo*, es la fundamentación no de qué es el ser humano, sino de quién es el hombre, el ser-ahí. En efecto, esto es lo que hace en su obra inicial fundamental: se ocupa del ser humano y, al hacerlo, lo caracteriza “como totalidad hermenéutica”. El ser humano es una totalidad hermenéutica, el hombre es un ser hermenéutico. Afirmación inaudita y contundente que está en otra galaxia de la consideración de la hermenéutica como método de conocimiento. Pero ¿qué significa esa afirmación?

5 En la *Ontología*, (1922), lo denomina Facticidad, el hecho de ser, el factum del hombre en cada ocasión.

Antes de responder a esta interrogación, conviene mencionar que el tema de la reflexión heideggeriana es el olvido de la pregunta por el sentido del ser, tema que debía ocupar la segunda parte de *Ser y tiempo* que nunca fue escrita. En la parte publicada, el filósofo se ocupa del Dasein, del hombre como ser en el mundo, porque éste es el único ente que se interroga por el ser. Vayamos ahora a la respuesta.

Al ocuparse del único ente que se interroga por el ser, el hombre, Heidegger desecha totalmente la concepción del sujeto cognoscente abstracto y, por el contrario, se ocupa de hombre concreto, real, del ente hombre:

Manifiestamente el hombre es un ente, nos dice Heidegger en *Identidad y diferencia*. Como tal, tiene su lugar en el todo del ser al igual que la piedra, el árbol y el águila. Tener un lugar significa todavía aquí: estar clasificado en el ser”⁶.

Como ente no difiere de la piedra o del águila al estar “clasificado en el ser”, vale decir, al poderse decir de él, como de la piedra, “el hombre es”. Pero nos aclara en “La carta sobre el humanismo”: La piedra, el árbol o el águila son, pero no existen. Sólo el hombre existe, únicamente el ser humano tiene el carácter de la existencia. ¿Qué quiere decir esto?

La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar «tiene» el «lenguaje» a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. La existencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación... La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de «ser». Porque, en efecto, hasta donde alcanza nuestra experiencia, sólo el hombre está implicado en el destino de la ex-sistencia⁷.

Repito estas palabras: “A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser,

6 1957/68: 75.

7 “Carta sobre el humanismo”, 1948:7.

sólo de él es propio”. El hombre ex-siste, porque está en el claro del ser. Estar en el claro del ser es ser interpelado por el ser. Esta interpelación lleva al hombre a su esencia y lo hace habitar el lenguaje. Estar en el claro del ser es estar en una relación de correspondencia con el ser, como se verá más adelante. Pero, al mismo tiempo, ex-sistir, del latín *ex-sistere*, significa estar colocado *de, desde*, indicado *proveniencia desde*. Esta expresión se complementa con la de *pro-yección, estar arrojado hacia*. Ahora bien, el estar arrojado hacia implica que se está colocado desde. El hombre ex-siste como proyecto arrojado y, en cuanto pro-yecto, es pura posibilidad. En estas metáforas se encierran las nociones fundamentales de Heidegger: ser, hombre y lenguaje. Veamos cómo acontece esto desde *Ser tiempo* y en su obra posterior.

El hombre es un ente, no es ninguna abstracción y, como ente real está en un ahí, en un mundo. Pero es un ente existente y como tal se proyecta primariamente hacia la comprensión de los entes cosas que le rodean, martillo, bolígrafo, calle. Su relación primordial con los entes cosas no es la cognoscitiva que corresponde a la pregunta *¿qué es esto?*, sino su primera relación es con la utensibilidad de las cosas, con su servibilidad, con el *para qué* me sirve un martillo, *para qué* un bolígrafo, *para qué* un vaso de vino, dentro del contexto de la acción que realizo *hic et nunc*: el martillo para clavar un tablero en el curso de la acción de hacer una mesa, el bolígrafo para firmar un cheque, el vaso de vino para disfrutarlo. La significatividad de los entes martillo, bolígrafo o vaso de vino se me abre de diferente manera según el curso de acciones diferentes, por ejemplo, el martillo para descalabrar a un ladrón, el bolígrafo para anotar unas cuentas, la copa de vino para arrojarlo al rostro de alguien. Esta significatividad no tiene que ver con el significado de una proposición como “el martillo es para clavar un clavo”, sino que se realiza en medio de un lenguaje nominativo, “Listo”, “Salud” o, incluso, sin ningún lenguaje expresado fonéticamente. Lo anterior no quiere decir que se desestime la relación cognoscitiva con las cosas y se menosprecie el lenguaje proposicional correspondiente. Lo que se afirma es que esta última ya no es una relación primigenia, sino derivada, aunque importante. Lo primigenio es la experiencia del ser de los entes como siendo algo para algo, por su servibilidad, incluso, servibilidad cero o la experiencia de la falta, de la ausencia de algo.

Pero hay un ente en el mundo que se me abre primariamente no como cosa, sino *como siendo igual a mí, pues tiene la misma estructura*

existencial que la mía. A este ente lo denomina Heidegger el *Mitdasein*, el co-“ser ahí”. Gadamer, su discípulo más importante, utiliza el término “tú”, el tú igual a mí, compañero de mi existencia, Ricoeur, Levinas, “el otro”. El *otro ser humano igual a mí*, insiste Heidegger, no se me abre primariamente por la significatividad de utensilio, sino por la significatividad de alguien respecto al cual no he de curar, sino procurar⁸. Este procurar es inherente al ser humano, es decir, el de ser, siempre irremediamente, relativo a los otros seres humanos, incluso cuando se está en soledad.

Según el análisis acabado de hacer -dice Heidegger- es inherente al ser del “ser ahí” el irle en su ser mismo el “ser con” otros. En cuanto “ser con”, “es”, por ende, el “ser ahí” esencialmente “por mor de” otros⁹.

En una línea de pensamiento opuesta, para el estructuralismo o la teoría de sistemas, herederos de la filosofía del sujeto-objeto, el otro es un objeto como cualquier otro objeto. No es relevante en este caso que este objeto sea igual al sujeto; por eso, puede ser estudiado como un elemento más dentro de la estructura de objetos que están al frente y, si es necesario, puede ser usado y manipulado. Desde la filosofía de la existencia, por el contrario, la relación con el “tú” o el “otro” no es la del análisis de elementos objetivados, sino que es una experiencia primigenia: el otro es un “alter ego”, un “otro yo”, lo que se me abre primariamente es la significatividad de que el otro es igual a mí mismo y que, por consiguiente, no es una cosa manipulable.

Volvamos al ejemplo de martillo para analizarlo desde la experiencia existencial de la comprensión, la cual nos conducirá a la comprensión del ser del hombre como ser hermenéutico.

El existente humano, pura posibilidad, se proyecta a la significatividad del martillo como siendo útil para clavar o para

8 El carácter del ser del “curarse de” no puede ser peculiar al “ser con”, bien que esta forma de ser sea un “*ser relativamente a*” entes que hacen frente dentro del mundo. Porque los entes relativamente a los cuales se conduce el “ser ahí” en cuanto “ser con” no tienen la forma de ser del útil “a la mano”, tienen ellos mismos la forma ser de ser del “ser ahí”. “De” estos entes no “se cura”, sino que se “*procura por*” ellos. *Ser y tiempo*: 137. El carácter del ser del “curarse de” no puede ser peculiar al “ser con”, bien que esta forma de ser sea un “*ser relativamente a*” entes que hacen frente dentro del mundo. Porque los entes relativamente a los cuales se conduce el “ser ahí” en cuanto “ser con” no tienen la forma de ser del útil “a la mano”, tienen ellos mismos la forma ser de ser del “ser ahí”. “De” estos entes no “se cura”, sino que se “*procura por*” ellos. *Íbidem*: 137

9 *Ser y tiempo*: 129-130.

descalabrar a un ladrón en el curso de la acción de hacer una mesa o de la acción de enfrentar a un ladrón que se introdujo en mi casa. Empleo el término *significatividad* y no el de *significado*. En este último caso, decimos que la palabra *martillo* coexiste con otras en el campo semántico de utensilios para clavar, como nos enseña la lingüística. La lengua es estudiada así como un objeto con métodos rigurosos y, en algunos casos, matemáticos. Muy diferente es el caso de la experiencia existencial del martillo como utensilio dentro de una acción humana con sentido. La cosa martillo se descubre al existente humano por su significatividad de ser algo para algo en el plexo de las experiencias previas en cada ocasión: en el plexo de martillo, mazo, combo, destornillador, etc. Este plexo de significatividades proviene de la historia de las experiencias previas de cada cual, dentro del contexto de las experiencias comunes de la comunidad con las que se comparte una lengua.

Estamos llegando a un núcleo fundamental de la hermenéutica heideggeriana, al núcleo del ser humano mismo a quien se lo calificó de hermenéutico: *el comprender y el interpretar*. ¿Cómo se concibe al comprender y cómo al interpretar existencial como algo diferente de otras formas de conocimiento, como por ejemplo el explicar?

Comprender difiere radicalmente del explicar. La explicación es una forma de conocimiento, la propia de las ciencias naturales. Su objetivo es lograr un conocimiento válido, para lo cual ha de seguir rigurosamente el método propio de cada disciplina. El resultado se ha de enunciar con una proposición matematizada, válida para todos los casos. Comprender, por el contrario, es, en la terminología de Heidegger, *un existenciar*, es decir, un constituyente del ser humano total. Oigamos a Heidegger:

El “ser ahí” es, existiendo, su “ahí”, quiere decir en primer término: el mundo es “ahí”; su “*ser ahí*” es el “ser en”. Y éste es igualmente “ahí”, a saber, como aquello por mor de lo que es el “ser ahí”. **En el “por mor de qué” es abierto el existente “ser en el mundo” en cuanto tal, “estado abierto” que se llama “comprender”. En el comprender el “por mor de qué” es co-abierta la significatividad que se funda en él.** El “estado de abierto” del comprender abarca, en cuanto “estado de abierto” del “por mor de que” y la significatividad con igual originalidad el íntegro “ser en el mundo”. La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el

mundo en cuanto tal. *El “por mor de qué” y la significatividad son abiertos en el “ser ahí”, quiere decir: el “ser ahí” es un ente al que, en cuanto “ser en el mundo”, le va él mismo. (El enfatizado es mío)*¹⁰.

Muchos elementos contiene esta cita capital. Ante todo, la comprensión le ocurre al hombre como ser en el mundo, en el ahí. No es la relación entre sujeto desmundanizado y objeto puros, sino la de un ente existente llamado hombre que como tal se proyecta a la significatividad de los entes, en el mundo, en su mundo, en su ahí. Comprender es, pues, ese estar estado abierto; a ese estar abierto Heidegger lo llama comprender. ¿A qué se abre el comprender? A significatividades, pues el ente se abre al hombre como significatividad de algo. Como experiencia existencial primigenia, el hombre se proyecta a significatividades y los entes se le abren como significatividades. En esta experiencia del comprender, experiencia que compromete el íntegro ser del hombre, se le abra el mundo como significatividades. El comprender humano es una experiencia primigenia. Pero el comprender encierra algo más. El ser del hombre como posibilidad que se proyecta a significatividades es el comprender. A la inversa, el comprender como apertura a la significatividad es la esencia del ser humano. En el comprender le va al hombre su ser mismo como ser en el mundo.

Se podría complementar la anterior explicación con numerosas citas de Heidegger, pero esto rebasaría el objetivo de este trabajo. Me reduciré a la siguiente, pues ella muestra la relación entre el comprender, la proyección del ser ahí como poder ser, como algo distinto de considerarlo como algo objetivo (‘ante los ojos’):

En el comprender reside existencialmente la forma de ser del ‘ser ahí’ como “poder ser”. El “ser ahí” no es algo “ante los ojos” que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente “ser posible”. El ‘ser ahí’ es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad. El esencial ‘ser posible’ del ‘ser ahí’ concierne a los modos ya caracterizados del curarse del ‘mundo’, del procurar por los otros, y en todo ello y siempre ya al “poder ser relativamente a sí mismo”, por mor de sí mismo”¹¹ (Ib:161).

10 ST: 160-1.

11 Ib.: 161.

Inherente al comprender es el interpretar. No son momentos diferentes, sino es el desarrollo mismo del comprender. En *el interpretar-compresor, se abre la significatividad de los entes como siendo algo como algo, como martillo, como vino, como águila o, incluso, sin palabras*; nunca con el lenguaje proposicional¹². El lenguaje del interpretar-compresor es esencialmente preproposicional.

¿Significa esto que se desestima la conquista de un conocimiento nuevo, como la de entender una teoría física o un sistema filosófico, la de aprender a ver un cuadro de arte mediante la enseñanza de otra persona? ¿Se debiera concluir de lo anterior que este tipo de prácticas no son experiencias existenciales? De ninguna manera. No sólo son experiencias existenciales, sino que algunas lo son de una intensidad y significatividad capitales en nuestra vida. Lo que afirma Heidegger y lo que entraña su pensamiento es que estas otras formas no son las primigenias, sino son derivadas.

Hecha esta aclaración, vayamos al núcleo de la esencia hermenéutica del ser humano: su circularidad. Heidegger lo denominó, como Scheleiermacher, círculo hermenéutico, pero su concepción es diversa. No se trata de un método de conocimiento, como se vio más arriba, sino del modo de ser del ser humano mismo. Gadamer interpreta a Heidegger con precisión, con estas palabras (el traductor de Gadamer utiliza “estar ahí” en lugar de “ser ahí” de Gaos):

Comprender...es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y “posibilidad”... Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma¹³.

12 ST: Partiendo de la significatividad abierta en el comprender el mundo, el ser cabe lo “a la mano”, “curándose de”, se da a comprender qué conformidad puede en cada caso guardar con lo que hace frente. El “ver en torno” descubre, significa: el “mundo”, ya comprendido, resulta interpretado. Lo “a la mano” entra *expresamente* en el campo del “ver” compresor. ... Aquello cuyo “para” se ha explanado en el “ver en torno”, tomado en cuanto así explanado, es decir, lo comprendido *expresamente*, tiene la estructura del *algo como algo*. A la pregunta del “ver en torno”, qué sea algo determinado “a la mano”, dice la respuesta interpretativa del “ver en torno”: es para... ... **El “como” constituye la estructura del “estado de expreso” de algo comprendido; constituye la interpretación.** El ‘andar en torno’ con lo ‘a la mano’ en el mundo circundante, que ‘ve’ lo ‘a la mano’, puerta, carro, puente, no necesita forzosamente explicitar lo interpretado en una proposición determinativa. ... Todo simple ‘ver’ antepredicativamente lo ‘a la mano’ es ya en sí mismo interpretativo-compresor” (Ib.:166-7).

13 Gadamer, VM: 324-5.

Ahora bien, si el *estar ahí, el ser-en-el-mundo, el hombre*, es pura posibilidad, esto resulta de que *se proyecta en la temporalidad de su existencia* hacia la apertura del ser de los entes. Esto implica que su proyectarse, que su comprender-interpretador proviene de las comprensiones y precomprensiones anteriores. El ser humano no es una tabula rasa que comprenda ex nihilo, sino un existente que comprende desde una anticipación a la nueva experiencia de la comprensión. Este evento de la precomprensión, comprensión e interpretación del ser de algo como algo, es lo que denomina Heidegger el *círculo hermenéutico* ya no como método de conocimiento, sino como constituyente del mismo ser del hombre. Así, el ser humano es un ser hermenéutico¹⁴. No es extraño que Vattimo diga que “la hermenéutica es la matriz de toda forma de vida y de experiencia”¹⁵.

Surge una interrogante: ¿No es acaso la relación perceptiva la primaria entre el hombre y los entes cosas? Este es el postulado de todas las formas de positivismo; incluso Tomás de Aquino nos decía: “Nihil in intellectu quod prius no fuerit in sensu”, “Nada en el intelecto que primeramente no hubiera estado en los sentidos”. ¿Cómo debemos entonces comprender el que los entes se me abren primariamente como significatividades de algo como algo?

Partamos de una experiencia perceptiva, el oír algo, el ruido de un motor, el golpeteo de la lluvia en la ventana, la reproducción de

14 Gadamer desarrolló el círculo hermenéutico en tres momentos: anticipación, comprensión, aplicación. Cfr. VM, c. 9.

15 Vattimo, “Modernidad y postmodernidad”: 8. Incluyo la caracterización que Heidegger ofrece sobre el círculo hermenéutico en las traducciones de Gaos y Gadamer, respectivamente: “*Pero ver en este círculo un circulus vitiosus y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente “sentirlo” como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz, el comprender. ... Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial estructura del “previo” peculiar al “ser ahí” mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un circulus vitiosus, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le imponga en ningún caso el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, para desenvolver éstos partiendo de las cosas misma, de suerte que quede asegurado el tema científico.*” (ST:171). La traducción de Gadamer es la siguiente: “El círculo no debe degenerar en círculo vicioso, ni siquiera en uno permisible. Hay en él una posibilidad positiva para el conocimiento más originario, posibilidad que sólo se alcanza realmente una vez que la interpretación ha comprendido que su tarea primera, permanente y última consiste en no dejar que la experiencia previa, la previsión y la anticipación sean suplantadas por ocurrencias y nociones vulgares, y asegurar el tema científico en su elaboración desde las cosas mismas (*Verdad y método*, 1965).

un disco compacto. Sin lugar a dudas, se producen en el nivel físico y fisiológico todos los fenómenos que permiten la captación y recepción de esos sonidos o ruidos. ¿Pero se agota esta experiencia en la mera ocurrencia de los fenómenos físicos y fisiológicos correspondientes? Claramente no, nos dice Heidegger, porque por encima o, mejor, en el fondo de estos fenómenos, lo que acontece para el ser humano es un oír “compresor”. Nunca oímos un “puro sonido”; esto sólo lo pueden captar (no oír) las máquinas. Al oír un ruido o sonido, estamos primariamente comprendiendo la significatividad del ruido o del sonido: no es la secuencia de sonidos dentro de un rango de ciclos por segundo, sino que es un motor, el golpeteo de la lluvia en la ventana, la quinta sinfonía de Mahler, la voz de esa mujer. La experiencia humana del escuchar, del oler, del frío o del calor son siempre una experiencia del interpretar compresor, es decir, la interpretación compresora de la significatividad del ser de algo.

Detengámonos un poco en la experiencia existencial del escuchar compresor.

Decíamos que la agencia del ser humano es proyectarse a la apertura de la significatividad del ser de los entes. Ahora bien, si la existencia humana consiste en *proyectarse a*, ella consiste en el transcurrir mismo de esa proyección, vale decir, en la temporalidad de las experiencias humanas. La existencia humana no es sino una secuencia de experiencias que terminan con la experiencia del morirse. Ahora bien, la experiencia no es un acontecimiento que se produce en un punto del tiempo, en un presente inextenso que se convierte en pasado en cuanto ponemos atención en el mismo, es decir, que se hace nada al sólo fijarnos en ese presente y todavía no es nada en relación a un futuro todavía inexistente. La temporalidad existencial en la que transcurre la experiencia, por el contrario, no es un transcurso de *puntos* del pasado al futuro, sino es la secuencia de experiencias en los *ahoras* del presente. Más todavía, el presente es un transcurso durativo en relación a “la apuesta” que como existentes estamos haciendo al vivir nuestro presente. Por esto, el escuchar compresor del ruido de un motor adquiere un sentido porque proviene de un pasado de experiencias que se remonta hasta el origen mismo de la constitución de nuestro mundo cultural y se proyecta en el sentido de nuestras expectativas del futuro hacia el cual nos dirigimos. La orientación hacia el futuro marca, según

Heidegger, el sentido auténtico o inauténtico de la existencia humana. La perfección de la existencia humana, es decir, el límite último, el estar perfecto, completamente hecho, es la muerte. El hombre auténtico tiene conciencia de este límite y lo asume. El hombre es un ser para la muerte sólo en este sentido, en el que está en un camino que irremediamente conduce a la muerte.

Podemos formularnos ahora la interrogante que nos conducirá al fondo de la concepción hermenéutica de Heidegger a partir de la cual nos distanciaremos de su pensamiento: ¿En qué sentido la experiencia del ser es la experiencia más honda, primaria del existente humano? O también: ¿En qué consiste la experiencia del ser? Y la consiguiente pregunta: ¿Qué importancia puede tener para nuestra existencia actual plantearnos una interrogante que parece ser tan alejada de la cotidianidad humana? ¿No son acaso experiencias primigenias en el sentido de acontecimientos inmediatos en la existencia humana: la degustación del sabor de una fruta desconocida, la visión de un paisaje desconocido o el renovado disfrute de uno ya descubierto, la aparición de una mujer o un varón extraordinarios, la concordancia o discordia con otro ser humano, la experiencia de la soledad, la comprensión de una teoría, la contemplación de una obra de arte? Todas estas son experiencias de entes o acontecimientos concretos. ¿Cómo podemos tener experiencia del ser que no es un ente y, por ende, no existe?

Antes de responder a esta interrogante, distingamos dos formas de experiencia humana: una receptiva, que se padece, y la otra activa, que se conquista. Sobre la primera, nos dice Heidegger:

Hacer una experiencia con algo - sea una cosa, un ser humano, un dios - significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de «hacer» una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar¹⁶.

16 “La esencia del habla”: 143. Es oportuno añadir la continuación de la cita: “Hacer una experiencia con el habla quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por la interpelación del habla, entrando y sometiéndonos a ella. Si es verdad que el ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla - independientemente de si lo sabe o no - entonces la experiencia que hagamos con el habla nos alcanzará en lo más interno de nuestra existencia. Nosotros, que hablamos el habla, podemos ser así transformados por tales experiencias, de un día para otro o en el transcurso del tiempo”.

La degustación del sabor de una fruta, la visión de una mujer, la apertura del mundo de una obra de arte pueden ser ejemplos de este tipo de experiencia. La activa es la experiencia de la acción, del esfuerzo, del producir, de la conquista de algo. Pues bien, la experiencia del ser, al ser la más primordial, es la más pasiva: no la buscamos, no la conquistamos, sino que nos acontece, “tiene lugar”, se da, sin que nos demos cuenta. Justamente, por ser la primigenia de todo ser humano, le acontece sin necesidad de tematizarla. Expliquémonos. Para ello, recordemos lo siguiente en palabras de Heidegger:

Todo ente es en el ser. Oír tal cosa, suena trivial para nuestro oído, si no aun ofensivo. Porque de que el ente pertenece al ser nadie tiene que preocuparse. Todo el mundo lo sabe: ente es lo que es. ¿Qué otra cosa le es permitida al ente sino esto: ser?¹⁷

Y, sin embargo, fueron los griegos quienes pensaron en esto que parece tan trivial: todo lo que nos rodea, nosotros mismos, ante todo somos en el ser. Desde que el hombre fue hombre. A nuestros antepasados que mataban mamuts y se los comían, ese monstruo, al que se enfrentaban, ante todo estaba en el ser, no era nada, sino que se le abría como siendo comida segura y, seguramente, exquisita. ¿Qué otra cosa le estaba permitida al mamut sino estar en el ser? Leibnitz se interrogó: ¿Por qué más bien el ser y no la nada? Heidegger se interroga: ¿En qué consiste la experiencia primigenia del hombre y cómo esta experiencia primigenia es ante todo la del acontecimiento del ser?

No me detendré en la enorme bibliografía sobre esta realidad fundamental: el ser “se da”, (*es gibt*), acontece, se abre, se esencializa, desde el fondo de la nada. Lo pertinente a este trabajo es que no se puede decir: “el ser es”, como cuando proferimos: “El Illimani es”, “El Bolívar es”, la canción “Juana Azurduy” es. En estos casos estamos diciendo que estos entes están en la realidad, que “están en el ser”. Los entes son en el sentido de que son algo como algo. Si expresáramos, “el ser es”, estaríamos entizando al ser, lo estaríamos pensando como ente¹⁸. Heidegger lo reitera a lo largo de su obra. Tomo como ejemplo esta cita de “Tiempo y ser”:

¹⁷ “¿Qué es esto de filosofía?” 5.

¹⁸ Sin embargo Parménides escribió: “...el ser es y que el no-ser no es” (Frag. 4). “Es necesario decir y pensar que lo que es, es, ya que el ser es y el no-ser no es” (Frag. 6).

Del ente decimos: es. En lo que respecta a la cosa o cuestión «ser» y en lo que respecta a la cosa o cuestión « tiempo» nos mantenemos ojo avizor. No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: se da el ser y se da el tiempo¹⁹.

Estamos en uno de los aspectos más importantes del pensamiento heideggeriano que no siempre está resaltado por sus seguidores. Repito, el ser no existe, no obstante el ser *es* en un evento muy particular, el ser es en la manifestación, en el evento del abrirse del ente como siendo algo. Heidegger creó un neologismo, *seyn*, convirtiendo en gerundio el infinitivo *ser*, para expresar esto: la ocurrencia, el evento del ser en el ente. No se da el ser, si no se da en la apertura de la significatividad de un ente. Llegamos a lo decisivo: no se da el ser sin manifestación del ser en un ente; pero no se manifiesta ningún ente, si no hay un ser humano al que se abre. Soslayo su insistencia de la pertenencia del hombre al ser, pues me interesa mostrar más bien el otro lado de la medalla, el de la pertenencia del ser al ente y, especialmente, al ente hombre.

En el segundo *opus mágnum* del filósofo, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, dice:

El ser [Seyn] (como evento) necesita al ente, a fin de que él, el ser [Seyn], se esencie. No así el ente requiere al ser [Seyn]²⁰.

No hay manifestación y desocultación del ser sin ente (el único que existe), pues es en la apertura del ente donde ocurre el evento del ser. Y lo más importante: No hay ocurrencia del evento del ser en el ente, sin ser humano proyectado a la apertura del ser de los entes.

El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada²¹.

¿Significa esto que el ser humano, nosotros, transcurrimos nuestra existencia orientados a la desocultación del ser [seyn]? ¿Necesitamos estar reflexionando y pensado en este acontecimiento primigenio de nosotros como seres humanos? Desde luego que no. Porque este acontecimiento

19 "Tiempo y ser": 4.

20 *Aportes*; 42.

21 *Identidad y diferencia*: 75.

primigenio nos adviene, nos atinge, nos toca, como la experiencia básica y fundamental, pero pasiva. Por eso no la advertimos sino cuando reflexionamos sobre ella. ¿Desde cuándo? Desde que aparecieron los primeros entes de lenguaje allá en la Tanzania originaria. En palabras poco usuales de Heidegger, dice lo siguiente en *La introducción a la metafísica*: “Desde el momento en que existe el hombre, acontece de algún modo el filosofar”²², donde “filosofar” debemos entender como estar a la apertura del ser. Más adelante aclara cualquier posible ambigüedad al respecto, pues este es un hecho del hombre desde que fue hombre. La distinción de psicólogos y etnógrafos entre hombre primitivo y civilizado le parece “un error fundamental”²³. No importa que no se tematice este filosofar o que se desconozca la palabra filosofar ¿Qué otra cosa le puede acontecer primigeniamente al hombre sino que lo que se le manifiesta, lo que le sale al paso, ante todo *sea ser* y no nada? ¿Y que se le abra la significatividad (en el lenguaje) de que se abre el ser como *siendo* algo?

En breve: *El ser no existe, sólo “es” en el ente, y sólo es en el ente para el hombre*. No sólo *para* el hombre, sino **por** el hombre hay apertura del ser. No importa que la mayoría de los seres humanos no estén conscientes de esta su condición humana; desde que hubo hombre y para todos los seres humanos, sólo se puede hablar de que ante todo los entes son y esto acontece porque hay seres humanos que piensan el ser, aunque no lo tematizan. Y repito, para el hombre en su facticidad, no para el Hombre abstracto, facticidad que entraña que el hombre es un ente proyectado históricamente.

Insisto en este aspecto crucial de la relación hombre-ser, preguntando de nuevo: ¿Cuál la situación del ser humano que provoca que el ser siempre se le muestre porque así lo exige su condición de ser humano?

Los entes sólo son descubiertos –dice Heidegger en *Ser y tiempo- luego* que un “ser ahí” es y **sólo son abiertos mientras el “ser ahí” es**²⁴.

22 *Introducción a la metafísica*: 13. Soslayaré las reiteradas alusiones de Heidegger a los hombre pensantes, los pocos, los solitarios que hacen filosofía. En *Contribuciones a la filosofía* se refiere a ellos como los preguntadores, los que se atreven a ir más allá de lo actual, por una razón: me interesa más lo que le acontece al hombre no especializado, no académico, al hombre de la calle que reflexiona y vive plenamente como ser humano.

23 *Ibidem*: 189.

24 *Ser y tiempo*: 247.

En otras palabras: “el ser se da” quiere decir que sólo se puede hablar del ser al acontecer de la apertura del ente como “siendo” algo y sólo se puede hablar de la apertura de la verdad del ente, si hay un ser humano, un “ser ahí”, al que se le abre el ser del ente²⁵. O también, el ser [Seyn] se esencia como evento, sólo si hay un ser humano al que se le abre el ser de algo. Un ser humano con otros.

La consecuencia de lo anterior es básica. No se puede hablar del ser *sin el hombre que piensa el ser* aunque no tematice este pensar el ser. Tampoco se puede hablar del ser sin el ente que se muestra al hombre como siendo tal ser: como gol, como calle, como tal mujer. Más todavía, ni siquiera se puede hablar del ente sin el hombre a quien el ente se le muestra como siendo tal ser. Para el animal, lo que está en su entorno se le abre como estímulos; para el ser humano, como significatividades de ser algo como algo. La experiencia del ser, por consiguiente, está presente y sólo puede estar presente con la experiencia del ser del ente por parte de un hombre y de todos los hombres en el medio del lenguaje. “Para nosotros, dice Heidegger, las cosas sólo llegan a ser en la palabra y en el lenguaje²⁶.” Eludo aquí el tratamiento de la imbricación existencial de hombre y lenguaje que traté en varios escritos. La cuestión fundamental no es la pertenencia del hombre al ser, sobre lo cual Heidegger insiste en su obra última, sino todo lo contrario, no sólo ser y hombre se corresponden, sino es el hombre quien funda al ser. No es el ser el que confiere sentido a nada; el hombre es el único que confiere sentido a la significatividad del ser de los entes y a la orientación de su obrar.

En pocas palabras, la existencia del hombre consiste en su proyectarse a la significatividad del ser de los entes en un proceso constitutivo de sí mismo que es la comprensión interpretadora de que algo se le abre como algo significativo. Se constituye así un mundo propio y el mundo común de los otros hombres que coexisten con él. Pero la apertura del ser de los entes implica, como experiencia primigenia, que ante todo esos entes son y no son nada, en el sentido de que están en el ser. Todos los entes, el ente en general, ante todo son y no son nada, cuidando de no malinterpretar el término “los entes son”,

25 “El ser [Seyn] (como evento) necesita al ente, a fin de que él, el ser [Seyn], se esencia. No así el ente requiere al ser [Seyn]. El ente puede todavía “ser” en el abandono del ser, bajo cuyo dominio la *inmediata* asibilidad, utilidad y servicialidad de todo tipo (todo debe servir al pueblo, por ejemplo) evidentemente determina *lo que es ente* y *lo que no*”. *Acerca del evento*: 42.

26 *Introducción a la metafísica*: 52.

como se aclaró más arriba. Ahora bien, aunque en lo constitutivo del ser humano la experiencia de que algo es y no es nada es primigenia, esto no significa que el ser exista. El ser no existe, no se abre al ser humano sino como evento del ser de los entes; sin experiencia de los entes no hay experiencia del ser y, lo definitivo, sin experiencia del hombre, un ser existente, no se produce ni puede acontecer la experiencia del ser del ente ni la experiencia de que el ente ante todo es y no es nada, es decir, la experiencia del ser. El hombre es, pues, el único que funda el ente, el ser, constituyendo la “casa del lenguaje” donde “habita”.

Este hombre ya no es concebido como *animal rationale*, como lo concibió la metafísica, ni como modelo conceptual de hombre, como lo concibió el humanismo tradicional, sino como hombre real e histórico que habita en una cultura. En efecto, si la esencia del hombre como ente histórico es el proyectarse a la apertura de la significatividad del ser de los entes, ya no podemos hablar de él como un modelo logrado y establecido, como idea eterna y universal, sino, por un lado, como un ente cuya condición es el estarse formando permanentemente como ser humano y, por otro, como un ente que se autoforma con otros entes iguales a él. La existencia humana consiste en un salir de la incompletud radical mediante la conquista de su ser propio a través de las experiencias de toda su vida en el medio del lenguaje. Nunca seremos algo concluso, sino toda nuestra vida consiste en un tránsito hacia un *llegar a ser lo que somos*²⁷, hacia la conquista de lo más propio (o incluso, de la más impropio) de nuestro ser humano. Esto implica la experiencia ya no de la del hombre afectado, tocado y tumbado por la apertura del ser, sino la experiencia del hacerse tales seres humanos, del hacer y del obrar humanos. Bernard Honoré en *Sens de la formation, sens de l'être. En chemin avec Heidegger* dice acertadamente que el hombre es siempre un “ser en formación”. Aunque parte de Heidegger, este es un camino divergente, porque lo primigenio del ser humano no es solamente la apertura pasiva al ser de los entes, sino también y fundamentalmente la acción, la agencia del transformarse a sí mismo, del autoformarse. La muerte es el límite de nuestra existencia, filosóficamente hablando, y en este sentido seguiremos siendo seres para la muerte, pero la aventura de la conquista del sentido asumido de nuestra existencia como lo más propio de nuestra condición humana, nos convierte radicalmente en seres para la vida, solos y con otros.

27 El verso de Píndaro es mencionado por Heidegger aunque sin citarlo.

II

Sirva para tratar unos pocos aspectos de la proyección de la hermenéutica en el presente siglo el siguiente diálogo ocurrido entre un participante y Heidegger, en una sesión del Seminario de Zähringen:

Participante: - “pasar de la conciencia al Da-sein, ¿No es radicalmente la «revolución del modo de pensar» de la que habla Kant, o el «vuelco de todos los modos de representación y de todas las formas» del que habla Hölderlin?

Heidegger: -(corrigiendo) sería mejor hablar de revolución de la localidad del pensar (*der Ortschaftrides Denkens*). Incluso más que «revolución», sería necesario simplemente entender esto como desplazamiento, entendido en el sentido primero en que el pensar que se emprende con *sz* des-plaza aquello que la filosofía ha situado en la conciencia”²⁸.

Según esto, la hermenéutica heideggeriana *des-plaza*, saca de lugar, desaloja, la lanza fuera a la filosofía de la conciencia trascendental (Kant) y a la de la conciencia pura (Husserl), heredera de la filosofía del sujeto-objeto de Descartes, enraizada a su vez en el pensamiento cognoscitivo de Platón. A Heidegger no le convencía el término “revolución”, pero lo que su filosofía hizo fue una verdadera *revolución* filosófica en los dos sentidos del término: regreso al inicio y cambio radical y brusco. Regreso al inicio, porque él fue más allá de Platón, al inicio de la filosofía; cambio radical: a) porque él desplazó al sujeto o conciencia pura de la metafísica y, en su lugar, humanizó y mundanizó al ente existente que se pregunta por el ser, el hombre real y concreto; b) porque condujo a la reflexión del otro como copartícipe de diálogo, especialmente, a través de su discípulo Gadamer y de sus críticos, Apel y Habermas.

¿Por qué la ontología del existente humano adquiere ahora una relevancia fundamental? Una ontología radical del hombre debe conducirnos al fondo mismo de su ser. Sería, sin embargo, aventurado

28 Seminario de Zähringen: 9.

afirmar que la de Heidegger tocó el fondo mismo del hombre real, pues no sabemos si las propuestas futuras nos depararán un sondeo cada vez más profundo sobre el quién del hombre. Esto lo dirá el tiempo. Pero, hasta donde alcanzan mis conocimientos, no conozco algo que haya penetrado en la base primigenia del existente humano como la reflexión heideggeriana.

En suma, ¿qué nos dice este sondeo del hombre?

1. El hombre es un ente como la piedra, el árbol o el águila.
2. El hombre difiere de los otros entes porque es un existente.
3. Ex-sistir quiere decir que es un ente que se proyecta a la apertura del ser de los entes.
4. Esta apertura consiste en la comprensión-interpretación de la significatividad del ser de los entes como siendo algo como algo: como piedra, como otro igual a mí, como los zapatos de Van Gogh.
5. La apertura de significatividades del ser de los entes es una experiencia estrictamente humana que, al ser proyección desde y hacia, se da en la temporalidad de su existencia.
6. Al comprender-interpretar significatividades, el hombre constituye su mundo, el cual en cada caso es “mi mundo”.
7. La comprensión-interpretación de un ente que es igual a mí, del otro, es una experiencia especial y fundamental. Ella me conduce a la experiencia de los otros en un lenguaje común y a la comprensión-interpretación del mundo común al que caí en el proceso de hominización.
8. La constitución de significatividades del ser de los entes acontece en el lenguaje, incluso cuando se da sin lenguaje expreso.
9. La experiencia de la comprensión-interpretación ocurre desde las previas experiencias de comprensión, es decir, desde una pre-comprensión. Siguiendo la descripción de Gadamer, tiene tres momentos: pre-comprensión, comprensión y aplicación²⁹. En esto consiste la circularidad de la experiencia humana y la circularidad hermenéutica del ser del hombre.

29 Gadamer, *Verdad y método*: c. 10.

10. Al existente humano le “va en su ser” el proceso de su existencia humana.
11. Aunque la muerte es el término de la existencia humana, le va en su ser el “hacerse” a sí mismo, el decir, el perfeccionarse o deteriorarse como ser humano.

¿Corresponde esta caracterización con la de un grupo restringido como, por ejemplo, el hombre occidental o el alemán? Respuesta contundentemente negativa. La filosofía no se ocupa del sondeo del ser humano de un grupo nacional o regional. En este contexto y no en otro, la filosofía heideggeriana realizó un análisis fenomenológico del hombre, de todo hombre, del hombre de todas las áreas del globo terrestre, del hombre de todas las épocas. Desde que hubo un ser de lenguaje, hubo hombre pleno en su constitución primigenia. No fue relevante si tenía o no conciencia de ello, como hoy no es tampoco relevante el que la mayoría de los existentes humanos actuales carezcan de la conciencia de quiénes son en su ser primigenio. Desde entonces, el hombre constituyó un mundo propio y un mundo común con otros seres humanos iguales a él y que habitan el mismo lenguaje. Pueden tener los grupos humanos versiones diferentes sobre cómo apareció el hombre sobre la tierra, sobre quién lo creó, sobre sus héroes y anti-héroes, esto no desplaza el hecho de que todos los seres existentes tengan una constitución primordial igual.

¿Resta esto importancia a las investigaciones científicas, a las exploraciones sociológicas, a las declaraciones jurídicas o a los reclamos sociales? De ninguna manera. Como se aclaró más arriba, es claro que somos seres biológicos y moleculares, que vivimos en un sistema de normas jurídicas establecidas, que caemos a una cultura donde aceptamos pasivamente los valores y normas de la misma, que, en una posición crítica, forjamos revoluciones radicales respecto a nuestra cultura o a culturas ajenas. Pero, por debajo de todas estas realidades también fundamentales, se proyecta la constitución originaria y primordial de todo ser humano, la cual puede irse modificando en el transcurso de la temporalidad humana.

Examinemos ahora la otra cara de la revolución, el retorno al inicio. ¿Hasta qué punto retorna Heidegger a Anaximandro, a Parménides, a Heráclito? A lo primero, el retorno lo asume como una vuelta al fundamento olvidado durante veinte siglos por la filosofía: a la pregunta

por el ser. (Este olvido del ser devino en una mirada cognoscitiva del ente y terminó en la actual visión científico-tecnológica de la manipulación y dominio de los entes naturales, entre los cuales se ubica al ente hombre, biológica y molecularmente considerado o, desde la teoría de sistemas, un elemento en la estructura de un objeto social.) Pero ese no es un *retorno*, una vuelta en el sentido de *regreso*, sino un “**volverse hacia**” el inicio de la filosofía. Al analizar la sentencia de Anaximandro, la sentencia que inicia “el pensamiento de Occidente”, nos plantea simplemente “estar a la escucha” de la misma y, en el Seminario de “Zähringen antes citado, puntualiza en qué sentido se ha de hablar de una *vuelta* a Parménides: “Pero esta vuelta no es una «vuelta a Parménides». No se trata de un regreso a Parménides. Simplemente es necesario volverse **hacia** Parménides³⁰.” No es posible regresar a Parménides, no solamente porque lo que tenemos para comprender su obra son fragmentos de la misma y comentarios sobre esos fragmentos, sino porque sólo nos volvemos “**hacia**”, como se recalca en la edición del Seminario. Este volverse *hacia* implica un volverse *desde dónde y desde cuándo*. Como plantea Gadamer, el horizonte de Parménides, allá en el s. V a. C., en una colonia griega situada en el sur de la península itálica, es un horizonte lejano y ajeno. No comprendemos e interpretamos a Parménides desde el horizonte de la colonia griega donde él nació, vivió y tuvo discípulos, sino desde el horizonte del s. XXI, desde el horizonte de nuestro mundo existencial personal y el mundo común donde existimos, y también, si este es el caso, desde el horizonte de quienes como Heidegger, Diels, García Baca u otros, lo comprendieron e interpretaron. El Parménides de Heidegger es diferente del mío y el de los lectores de este artículo es diferente del Parménides de Aristóteles, y así sucesivamente.

Este caso nos muestra algo más: el pensamiento filosófico de Heidegger, al volverse “hacia” los griegos presocráticos, se enraizó en el punto de partida del pensar filosófico, sin que Heidegger se haya convertido en un presocrático. Pero al mismo tiempo, ya no puede considerarse su andar filosófico como *puramente heideggeriano* y menos como *puramente alemán*. Conviene reflexionar sobre este hecho fundamental: en realidad, no existe una filosofía alemana, francesa o inglesa, como no existió una filosofía griega; lo que hubo o hay son sistemas filosóficos o caminos filosóficos *en* Alemania, *en* Francia o *en* Grecia, muchos de ellos diversos y contrapuestos. Pensemos, por

30 Ib.: 15.

ejemplo, en la contraposición entre Leibnitz y Feuerbach, o entre Heidegger y la academia alemana de 1927 que no aceptaba el modo de filosofar de *Ser y tiempo*.

¿Sucede lo mismo con los mundos culturales? Los lazos que unen a las culturas, lengua, imaginario, tradición, cosmovisión, pueden hacernos pensar que la homogeneidad es mayor que en el caso de los mundos teóricos. Pero los mundos culturales son también productos históricos y por tanto fueron configurándose con influencias extrañas, algunas veces con la violencia de las armas. Tal es el caso de las culturas en Bolivia, por ejemplos, las culturas en el Altiplano y valles de occidente. Aunque no sepamos cuáles fueron las influencias de las formas culturales del Collasuyo antes de la invasión quechua, es ineludible pensarlas como producto de influencias culturales previas o concomitantes, pues como todas las culturas son productos históricos no estáticos, sino en permante evolución. Sí sabemos de dos imposiciones culturales por la fuerza de las armas: la invasión y colonización quechua y la española. Ambas dejaron su impronta en las culturas del occidente boliviano. Pero lo que interesa es extraer dos conclusiones: 1) No existió ninguna cultura precolonial pura, porque no existieron ni existen culturas puras en ninguna parte del globo terráqueo, por el simple hecho de estar constituidas por existentes humanos también históricos. 2) Los actuales grupos culturales en Bolivia, por ejemplo, los aimaras, los quechuas o los occidentales mestizados de las ciudades, todos pertenecemos a culturas devenidas diferentes en el proceso de temporalización histórica. El proceso de autocomprensión de cada una de nuestras culturas (¿Quiénes somos actualmente?) exige que reconstruyamos el proceso histórico que las configuró, desde el horizonte de nuestra situación histórica actual. ¿Quiénes fueron, por ejemplo, los aimaras antes de la invasión quechua, quiénes los aimaras colonizados, quiénes los aimaras de la nueva colonización española, quiénes los aimaras de la época de la emancipación de España? Una reconstrucción, siempre parcial, de cualquiera de estas épocas históricas se efectuará desde los prejuicios de los aimaras o desde los prejuicios de los no aimaras que la elaboren. Una visión estática del pasado histórico aimara, quechua, guaraní, occidental mestizo, signada por la filosofía del sujeto-objeto bajo la tuición de variadas concepciones epistemológicas, nos conducirá a concepciones distorsionadas o falsas de nuestro pasado histórico.

Uno de los temas y problemas actuales más importantes para la convivencia humana es el de la instauración de un diálogo real entre los seres humanos. Ante todo, ¿qué puede ofrecer la filosofía del sujeto-objeto abstracto para la reflexión sobre el diálogo real? La respuesta negativa nos lleva a esta otra interrogante: ¿Puede la filosofía de la conciencia trascendental o de la conciencia pura ofrecer una teoría coherente sobre el diálogo? Para responder, siquiera esquemáticamente, debemos partir de los siguientes presupuestos:

Sólo se puede hablar de diálogo si el mismo se realiza entre seres humanos reales.

1. Ergo, entre sujetos puros o conciencias trascendentales no se puede instaurar ningún diálogo. ¿Cómo podría acontecer si el presupuesto de todo diálogo es el lenguaje compartido entre interlocutores reales que siguen reglas públicas controlables?³¹
2. El diálogo entre instituciones (estados, gobiernos locales, partidos políticos, grupos sociales) no acontece, sino entre voceros de las mismas.
3. Cuando se trata de situaciones de conflicto (guerras, huelgas, controversias públicas, etc.), no acontece un diálogo real, sino una negociación, pacto, transacción, donde las partes tratan de imponer un punto de vista, muchas veces apoyados en la fuerza de las armas o del poder público o privado preminentes.
4. Para que se instaure un diálogo real, se han de presuponer algunas condiciones. ¿Cuáles son ellas? Examinemos la cuestión.

Heidegger, al sondear en el evento del ser al hombre, habla del diálogo ser-hombre con metáforas de una audacia extrema. En este diálogo profundo, dice, quien habla es el ser y quien escucha, el hombre. El ser, que no es un ente existente, habla con el son del silencio y, al final, insiste: “el habla habla”. Este “modelo de comunicación³²”, presentado en 1936 en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, es uno de los temas que Heidegger trata con distintas facetas en su producción posterior.

31 Cfr: Karl Otto Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*: 55 ss.

32 Cfr.: NAVIA ROMERO, Wálter, “Comunicación y Paradigma de Diálogo en M. Heidegger”, *Filosofía*, 1, 1990, 101-128.

Menciono dos obras principales: *De camino al habla* (1959) y *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Pero ¿qué encierran esas metáforas? El acontecimiento primigenio de la existencia humana: *el ser adviene en el claro del ahí del existente humano en el medio del lenguaje, incluso, cuando este es un lenguaje no expresado verbalmente. Sin lenguaje, no hay advenimiento del ser como experiencia primera del hombre. Concomitante con lo anterior: sin lenguaje, no hay ser humano o, a la inversa, desde que hubo lenguaje, es el hombre sobre la faz de la tierra.*

Hasta este punto, Heidegger. Pero lo que no tematizó y no sondeo es que no es posible concebir el lenguaje como evento solitario del ser humano, aunque ese acontecimiento constituya la esencia profunda del hombre, pues el presupuesto del lenguaje es que él mismo es comunicación pública entre interlocutores. No es que el lenguaje comunicativo sea ignorado por Heidegger, pues está implícito en la imperiosa concomitancia del otro, del *Mitdasein*, sino que, al estar situado en una posición derivada del ser humano, no se ocupó del mismo. Quien tematizó el problema del lenguaje como diálogo fue su discípulo Hans-Georg Gadamer, no sólo en su obra fundamental, *Verdad y método*, sino en su amplia producción teórica. Pero fueron Apel y Habermas quienes enunciaron de una manera hasta ahora incuestionable las condiciones de todo diálogo humano. Más todavía, plantean que el lenguaje y nosotros como seres humanos estamos orientados irremisiblemente al mutuo entendimiento y no al conflicto.

Apel, desde *La transformación de la filosofía* (1973) hasta la *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1987) y la *Ethique de la discussion* (1994), insiste en la siguiente tesis:

nosotros, los hombres, como seres dotados de lenguaje –a diferencia de los animales– estamos condenados a “concordar” (*verständigen*) en los criterios de sentido y validez de nuestro obrar y conocer³³.

Por su parte, Habermas, en su obra capital, *Teoría de la acción comunicativa* (1980), y también a lo largo de su obra, considera que el entendimiento entre seres humanos, es decir, el concordar entre ellos, es “inmanente como telos al lenguaje humano”. Y más adelante aclara:

33 Op. Cit.: 234.

el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, es el *modo original*, frente al que el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o el hacer que el otro conciba tal o cual opinión, se comporta como forma parasitaria. 370.

Es importante la distinción entre la forma de comunicación humana original y las formas parasitarias, como el engaño y la mentira. Mientras que la primera está orientada al mutuo entendimiento, la última está orientada al éxito o al dominio. Se miente para esconder algo o para lograr algo injustificado. Se engaña para manipular al otro, como lo analiza detalladamente Bremond en “La lógica de las acciones narrativas”. Más aún, en la vida cotidiana personal y pública, pareciera que estas formas de interacción humana es la más frecuente. ¿Por qué entonces considerarlas derivadas y no originarias? Porque no sería posible el engaño y la mentira no tendría efecto, si el interlocutor partiera del principio de que lo están engañando o de que le están mintiendo. Solamente se dan esas formas derivadas, porque el presupuesto es el de las formas originarias, es decir, de que no se engaña y miente. Extremando este argumento: no sería concebible una sociedad en la que todos, incluyéndonos a nosotros mismos, mentiéramos. Tras estas consideraciones, será fácil comprender el por qué Habermas, con la colaboración de Apel, enunció la tesis de los universales pragmáticos en el artículo “¿Qué son los universales pragmáticos?” de la siguiente manera:

La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento (Verständigung) posible...Desarrollaré la tesis de que cualquiera que obre comunicativamente debe, al realizar un acto verbal, erigir pretensiones de validez universal y presuponer que pueden ser justificadas. En el grado que quiere participar en un proceso de búsqueda de entendimiento, no puede evitar de erigir las siguientes -y de veras precisamente las siguientes- pretensiones de validez:

Pretende ser:

- a. El que usa algo inteligible;
- b. El que proporciona (al oyente) algo para ser comprendido.

- c. El que mediante esto se hace a sí mismo comprensible;
- d. El que va a un entendimiento con otra persona.”

Una breve explicación:

1. El que usa algo inteligible: Para que el otro lo entienda, debe el hablante ante todo “expresarse” en un código lingüístico común y sin interferencias a su comprensibilidad.
2. “El que proporciona (al oyente) algo para ser comprendido”: El hablante menciona algo sobre lo cual se ha de establecer el acuerdo. Lo mencionado pretende ser verdadero o falso.
3. El que mediante esto se hace a sí mismo comprensible: Lo subjetivo expresado corresponde con el estado subjetivo del hablante. Pretende ser veraz.
4. El que va a un entendimiento con otra persona: El hablante reclama algo al oyente y pretende que su reclamo es legítimo o adecuado.

Según lo anterior, lo definitivo no es que lo afirmado es verdadero, que lo expresado es veraz y que lo reclamado es legítimo, sino que tan sólo *pretende* serlo. Al ser tan sólo *una pretensión*, está sujeto a crítica racionalmente fundada. Todo esto presupone que el diálogo sólo puede realizarse entre interlocutores reales que buscan un acuerdo y que, en caso de duda, tienen la opción de asumir una crítica responsable, donde lo que vale es el mejor argumento.

Para concluir, lo mostrado anteriormente nos revela lo siguiente: La comunicación implica: 1) que el oyente comprende el código empleado por el hablante; 2) que el oyente comprende el contenido semántico y pragmático de lo expresado por el hablante, como una pretensión de que lo dicho corresponde con el estado de cosas; 3) que el oyente comprende que lo expresado pretende estar en correspondencia con la subjetividad del hablante; 4) que el oyente comprende que el hablante pretende lograr un cambio de su situación mediante el cumplimiento de una orden, una petición, etc., con la pretensión de que esa demanda es legítima. 5) que el oyente responsable está dispuesto a objetar las pretensiones antedichas empleando argumentos racionalmente fundados.

Efectivamente, el oyente es, ante todo, un intérprete-compresor de lo expresado por el hablante, es decir, un hermeneuta de la expresión escuchada y de una situación de comunicación. La comunicación es una experiencia compartida entre un yo y un tú y, por ello, no se agota en la mera interpretación de las preferencias lingüísticas. El oyente posee una pre-comprensión de lo expresado por el hablante, pues esto forma parte de la historia compartida con él. Según eso, asumirá distintas posiciones según dicho hablante es confiable o no. Asimismo, en cualquier caso, fuera de los signos lingüísticos, se le mostrarán una serie de señales paralingüísticas (inflexión de voz, tempo, proximidad, etc.) que le permitirán una plena interpretación compresora de la preferencia. Labor netamente hermenéutica.

En pocas palabras, al hablar con otro, ofrecemos nuestra palabra para medirla por el rasero del otro y establecer así la solidez de nuestras opiniones³⁴. En muchas ocasiones, no logramos sentar las condiciones para lograr un mutuo entendimiento y la comunicación fracasa; en otras, tal vez pocas, se logra que nosotros y el otro estemos totalmente dispuestos a llevar el diálogo por senderos expeditos o tortuosos, pero logrando una comunión dialógica plena.

Para ello, es imprescindible adoptar una postura existencial hermenéutica como la que reflejan las siguientes palabras:

Por esto no se comprende la filosofía “hermenéutica” como una posición absoluta, sino como un camino consagrado a la experiencia. Ella insiste en decir que no hay principio más alto que el que consiste en estar abierto al diálogo. Y esto quiere decir siempre que es necesario reconocer previamente la superioridad del interlocutor. (Gadamer, “Autopresentación”)

Pero corto aquí. El diálogo que está en curso se sustrae a cualquier fijación. Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra. (VM, Epílogo)

34 Cfr. Gadamer:

Bibliografía

- APEL, “La radicalización filosófica de la ‘hermenéutica’ en Heidegger y la pregunta por el ‘criterio del sentido’ del lenguaje”. En: APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía* (2t.), Madrid, Taurus, 1973/85, p. 209-249.
- APEL, “Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra la metafísica”. En: APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía* (2t.), Madrid, Taurus, 1973/85, pp. 209-249.
- APEL, Karl Otto *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1987/91.
- APEL, Karl Otto, “Wittgenstein y Heidegger. Recapitulación crítica y complement de una comparación”. En: *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 1993/2002.
- APEL, Karl Otto, *Ethique de la discussion*, Paris, Cerf, 1994.
- APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía* (2t.), Madrid, Taurus, 1973/85.
- BLEICHER, Josef, *Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Routledge and Kegan Paul, 1983.
- BUBNER, Rüdiger, “Theory and Practice in the Light of the Hermeneutic Criticist Controversy”, *Cultural Hermeneutics*, 2, 1975, 337-352.
- CONNOLLY, John M.; KEUTNER, Thomas (Eds.), *Hermeneutics vs. science?*, Three German Views, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1988.
- DICENSO, James, *Hermeneutics and the disclosure of truth, A study of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur*, Charlottesville, Univ. Press. of Virginia, 1990.

- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1975/77.
- GADAMER, Hans-Georg, "Hermeneutics and Social Science", *Cultural Hermeneutics*, 2, (1975), 307-316.
- GADAMER, Hans-Georg, "Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task", *Reason in the Age of Science*, 1978/82.
- GADAMER, Hans-Georg, "Man and Language", *Reason in the Age of Science*, Cambridge, MIT, Press, 1976/82.
- GADAMER, Hans-Georg, "Sobre el círculo de la comprensión". En: *Verdad y método*, II, Salamanca, Sígueme, 1986/92.
- GADAMER, Hans-Georg, "The Universality of the Hermeneutical Problem", LINGUE, D. (Ed.), *Philosophical Hermeneutics*, 1966/76.
- GADAMER, Hans-Georg, "Autopresentación 2". En: *Verdad y método*, II, Salamanca, Sígueme, 1986/92.
- GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1995/2007.
- GADAMER, Hans-Georg, *Hermenéutica de la modernidad*, Madrid, Trotta, 2002/04.
- GADAMER, Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1993/96.
- GADAMER, Hans-Georg, *L'art de comprendre*, Hermeneutique et tradition philosophique, Paris, Aubier, 1982.
- GADAMER, Hans-Georg, *L'Art de comprendre. Ecrits II*, Hermeneutique et Champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1982/91.
- GADAMER, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, LINGUE, David E. (Ed.), Berkeley, Berkeley Univ., 1966/76. (Colección de artículos).
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, II, Salamanca, Sígueme, 1986/92.
- GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1995/2007.
- GADAMER, Hans-Georg, "Fenomenología, hermenéutica, metafísica" (1983). En: GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1995/2007.
- HABERMAS, Jürgen, "On Systematically Distorted Communication", *Inquiry* 13, 1970, 205-218.

- HABERMAS, Jürgen, "Toward a Theory of Communicative Competence", DREITZEL, (1971).
- HABERMAS, Jürgen, "What is Universal Pragmatics? *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press, 1976/79. "What is Universal Pragmatics? *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press, 1976/79. Traducción, "¿Qué significa pragmática universal". En: *Teoría de la acción comunicativa*, Complementos y estudios previos, Madrid, Cátedra, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, "Some distinctions in Universal Pragmatics", *Theory and Society*, 3, 1976, 155167.
- HABERMAS, Jürgen, *The theory of communicative action* (2 t.), Boston, Beacon Press, 1981/84. Traducción castellana, Barcelona, Taurus, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1988/90.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Complementos y estudios previos, Madrid, Cátedra, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones sobre la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 1991/2000.
- HABERMAS, Jürgen, *De l'ethique de la discussion*, Paris, du Cerf, 1991/2.
- HEIDEGGER, Martin, "Carta sobre el Humanismo", SARTRE, J. P.; HEIDEGGER, M, *Sobre el humanismo* (1948/60).
- HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Almagesto-Biblos, 1989/2003.
- HEIDEGGER, Martin, *Arte y Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952/82, (1937).
- HEIDEGGER, Martin, *De camino al habla*, Barcelona, Serdal Guitard, 1959/87.
- HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1927/67.
- HEIDEGGER, Martin, "L'essence de la vérité", Louvain, E. Nauwelaerts, 1930/48.
- HEIDEGGER, Martin, *La doctrine du Platon sur la vérité*. En: HEIDEGGER, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1942/68.
- HEIDEGGER, Martin, *Ontología*, hermenéutica de la facticidad, Madrid, Alianza Editoria, 1922/2000.

- HEIDEGGER, Martin, *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1950/60.
- HEIDEGGER, MARTIN..., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1936/.
- NAVIA ROMERO, Wálter, “Comunicación y Paradigma de Diálogo en M. Heidegger”, *Filosofía*, 1, 1990, 101-128.
- NAVIA ROMERO, Wálter, “La educación en el lenguaje y la literatura”. En: CEBIAE–IEB, *La transición de la educación secundaria a la superior*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 1999.
- NAVIA ROMERO, Wálter, “La filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer”. En: *Estudios Bolivianos VII*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 1999.
- NAVIA ROMERO, Wálter, “La hermenéutica en M. Heidegger”. En: *Estudios Bolivianos II*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 1996.
- NAVIAROMERO, Wálter, “La palabrayel existente humano”. En: *Escarmenar*, 2, 1997a.
- NAVIA ROMERO, Wálter, “Panorama de la filosofía hermenéutica”. En: *Umbrales*, 7, julio 2000, 209–222.
- NAVIA ROMERO, Wálter, *Comunicación y hermenéutica*, consecuencias sociales y educativas, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 2001.
- NAVIA, Wálter, “Hombre, ser, lenguaje”, 2007 (en prensa).
- NAVIA, Wálter, “La autoformación y educación en el lenguaje y la literatura”. En: *Estudios Bolivianos 10*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 2003.
- NAVIA, Wálter, “La educación en el lenguaje y la literatura”. En: *Revista de Lenguaje y Literatura*, 1, 1, 2001, 9-17.
- NAVIA, Wálter, “Identidad y multiculturalidad: una aproximación filosófica”. En: SEGOVIA, Janeth – MANSUTTI, Alexander (Comps.), *Uno y diverso*, Diálogos desde la diferencia, Mérida, Universidad de los Andes, 2008.
- NAVIA, Wálter, “Hombre, ser, lenguaje”. En: *Hermenéutica, Interpretaciones desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur*, Mérida, Universidad de los Andes, 2008.

Tiempo, poiesis y modelos de regularidad

Luis Tapia

I. Introducción

El objeto de este breve escrito es analizar la cuestión del tiempo en los procesos sociales, llevando la preocupación del problema de la duración al de la producción y reproducción de lo real; centrándome sobre todo en el modo cómo en el ámbito de las ciencias sociales se han elaborado modelos teóricos para dar cuenta de las estructuras y dinámicas sociales y cómo en el seno de ellos está presente o no en tiempo, en qué aspectos está y en cuales no.

Esta reflexión parte de una inspiración más general proveniente de trabajos de la termodinámica, en particular de las ideas de Ilya Prigogine¹, que considera que el tiempo es la condición de la creación, del cambio, de la incertidumbre que es la que permite la producción de novedad en los diferentes ámbitos de la vida real. En este sentido el tiempo no sólo es una categoría, una dimensión, en la que las cosas transcurren, se gastan y se mueven una vez que ya están constituidas y producidas y, por lo tanto, el tiempo sería algo así como la duración de su desarrollo, desgaste y descomposición; sino que antes que todo eso el tiempo es también el proceso de su producción.

No sólo se mueven las cosas ya constituidas, sino que el movimiento primordial es aquel que constituye las cosas; incluso en aquellas que ya adquieren forma y estructura el movimiento no cesa. Las estructuras más regulares de la realidad se sostienen a través de un constante movimiento de los elementos más simples que las constituyen, lo cual

1 Prigogine, Ilya. *El nacimiento del tiempo*, Tusquets, 1991.

tiende a reproducir eso a través del tiempo en términos de desarrollo y reproducción de lo mismo. También contienen en sí mismas, en tanto movimiento no totalmente determinado, la posibilidad de la mutación, el cambio y, por tanto, de la novedad; que es lo que se quiere trabajar aquí: la combinación de esta idea del tiempo como un proceso y dimensión de producción de lo real, de constante movimiento de los componentes más simples que constituyen las estructuras y formas más duraderas de la realidad, con una idea más antigua, la de poiesis, que nos permite pensar la capacidad humana de autocreación.

De la termodinámica viene la idea del tiempo que concibe que la realidad es un movimiento constante de autocreación, de reproducción de algunas formas regulares pero también un proceso constante de recombinación de los mismos elementos en nuevas posibilidades, lo cual cambia también cada uno de los elementos; lo que acaba produciendo mutación, cambio y novedad. En la idea de poiesis también está presente con fuerza la idea de que la vida humana es un proceso de autocreación. El objeto de este trabajo es pensar la vida humana como un tiempo social de autocreación. A partir de esto se analiza el cómo las teorías o modelos de explicación social dan cuenta de esta dimensión temporal.

II. Modelos de regularidad

Hay varios modos de pensar lo social. Aquí quiero reflexionar metodológicamente sobre aquellos procesos o modelos teóricos que pretenden dar cuenta de las regularidades de la vida social y, en este sentido, pretenden dar cuenta de la configuración de las sociedades a través del tiempo y de las fronteras nacionales, así como de los diversos tipos de sociedad. Hay también varios modos de pensar las regularidades. Uno de ellos consiste en identificar cuales serían las estructuras comunes permanentes a diferentes y a todos los tipos de sociedad y explicar esa diferencia entre tipos de sociedad como resultado de diferente combinatoria de esos mismos elementos permanentes o presentes en todos los casos. Esta es la vía que sigue al estructuralismo.

Otro modo más generalizado a través de varias teorías generales de la sociedad, consiste en pensar leyes sociales, es decir, relaciones de causalidad. Quiero centrarme en estos modelos teóricos que implican relaciones de causalidad, porque en ellas aparece de manera más explícita la dimensión del tiempo, la idea de causalidad está presente.

La idea de que los hechos se suceden, son condicionados, determinados o producidos por otros que les anteceden, que a su vez también pueden ser explicados en tanto que un proceso de causación anterior, es decir, por otros hechos y procesos.

Los modelos de explicación causal suponen el tiempo, piensan el tiempo en tanto relación de condicionamiento y determinación y, en este sentido, está también presente una idea de producción, es decir, que unos hechos y procesos producen otros, que a su vez pueden ser productores de otros hechos sucesivos. En primer lugar, en los modelos de regularidad o de explicación causal en principio se está suponiendo que la relación causal es una cuestión o es un proceso temporal. Las leyes, las hipótesis, las teorías que contienen una explicación de estas relaciones causales operan en base a la idea de que ese tipo de relaciones son regulares en el tiempo. Si se tiene en mente una simple relación causal, esto lleva a pensar que si se repiten similares circunstancias en diferentes lugares y en otros momentos los resultados son los mismos, en presencia de la misma fuerza causal, a no ser que haya condiciones de contexto o de otros procesos de determinación que hagan que el resultado varíe en tanto es producto de la causalidad más compleja, es decir, no lineal.

Al decir esto lo que quiero recalcar es que la variación está explicada sobre todo en tanto diferente combinación de condiciones de contexto, por un lado, o como resultado de una causalidad múltiple, también en combinaciones diferentes. Es la presencia de diferentes fuerzas causales y en una combinación cambiante, lo que deja pendiente a mi parecer este modo de operar de los modelos de regularidad o de explicación causal, esto es, el cambio al interior cada uno de los procesos que son pensados como fuerza o movimiento causal. Estos son pensados en términos de regularidad. El cambio o la mutación es pensada como producto de una diferente combinación de fuerzas causales pero no al interior de cada fuerza o proceso determinante. La idea de tiempo aquí esbozada brevemente, más bien nos dirige a pensar el cambio o la incertidumbre en el seno de cada una de las realidades que es pensada como causa temporal de otros hechos.

En la mayor parte de los modelos de explicación causal aparece como una relación entre hechos, fuerzas y procesos diferentes, al interior de los cuales el tiempo está pensado como un movimiento de relación entre estructuras diferenciadas que son pensadas como un movimiento

constante en el seno de formas regulares. A veces cuando se trabaja sobre los procesos de formación de las estructuras se da cuenta de esta configuración o movimiento de creación interna y de autocreación de algo; pero luego tiende a pasarse a cristalizar esas estructuras y pensar el movimiento en términos de relación entre diferentes objetos, hechos y estructuras, como relaciones externas.

Artículo otra consideración, para ir pensando dos niveles a la vez, en torno a la idea de poiesis. La formulación de un modelo teórico de regularidad o de explicación causal es ya un acto poético. La creación intelectual es producto de la imaginación científica en sentido que la formulación de modelos teóricos es un tiempo poético, aún más si están orientados a pensar estos procesos de autocreación constante de lo real.

En las ciencias sociales por lo general los modelos de regularidad han sido pensados para dar cuenta de los resultados del tiempo, de estructuras, tipos de sociedad que resultan de procesos largos de formación, configuración, sistemas de relaciones que luego tienden a aparecer como permanentes, es decir, regulares repetibles y muchas veces inmodificables. Lo paradójico es que los modelos de regularidad en las ciencias sociales cuando pretenden haber captado la esencia de algo tienden a cristalizarlo, a dar cuenta del resultado estructural y no así del flujo del tiempo.

Los modelos teóricos de alguna manera son como las fotografías, una representación más o menos estática, más o menos compleja de lo que consideran los soportes regulares, las formas organizativas que contienen la vida social. En las situaciones más simples se acompañan de algunos supuestos sobre una naturaleza humana que se desplegaría y transcurriría en el seno de esas situaciones, que cambian en el tiempo pero sin que cambie esta naturaleza humana, como por ejemplo las ideas o el sistema de creencias liberales. Algunos sostienen, como Marx por ejemplo, que la esencia de lo social es el conjunto de las relaciones sociales, en este sentido cabría considerar que eso es algo en movimiento y cambiante.

Algunos modelos prevén las condiciones del cambio o de mutación, pero por lo general según teleologías o concepciones teleológicas de la historia. El cambio no está sujeto a incertidumbre y un margen de libertad sino más bien una fuerte determinación y predeterminación, es decir no se considera el cambio dentro los márgenes de variación propia

de la incertidumbre de un movimiento permanente y no totalmente predeterminado de lo real.

Quisiera pasar a considerar los varios modos en que se considera e incluye el tiempo en los modelos de explicación causal. Tomo como eje de este análisis el modelo nomológico- deductivo formalizado por varios exponentes de la filosofía de la ciencia. Tomo la presentación elaborada por Hempel².

d1, d2, d3, d4, d5.....	
L1, L2, L3;L4.....	<i>Explanans</i>

E, E2. E3, E4, E5.....	<i>Explanandum</i>

El modelo reconoce dos cuerpos componentes: el *explanans*, que a su vez contempla dos tipos de enunciados. Por un lado, un conjunto de enunciados descriptivos de los fenómenos, los hechos u objetos a explicar y, por otro lado, un conjunto de leyes o de enunciados de relación causal con pretensiones de generalidad o de validez general; en algunos casos con pretensiones de validez probabilística. Cada vez más frecuentemente en este segundo sentido. Este proceso explicativo implica que se aplican el tipo de enunciados que contienen las leyes generales a los enunciados descriptivos del fenómeno, hecho u objeto a explicar, que quedaría ordenado según las leyes generales. El resultado es el *explanandum*, que sería el segundo cuerpo componente del modelo; es decir, es la explicación del hecho específico. El *explanandum* es justamente la combinación nomológico deductiva de los dos primeros tipos de enunciados.

El componente nomológico está dado por el segundo conjunto de enunciados del *explanans*, que son los que contienen las relaciones causales o los modelos de regularidad. La relación deductiva está dada por la subsunción de los enunciados descriptivos del *explanans* a este segundo componente nomológico del modelo. El *explanandum* o el resultado es una composición de ambos tipos de enunciados. Lo peculiar es que la explicación de un hecho fenómeno y particular se realiza de manera deductiva, lo singular está explicado por lo general, en tanto relación causal regular.

2 Hempel, Carl, *Filosofía de la ciencia natural*, Alianza, 1982.

En torno a esto quiero analizar varios tipos de cosas. Primero cabría distinguir el proceso de elaboración de un modelo nomológico deductivo del uso deductivo del modelo una vez que esté ya esta elaborado. Hay una fase del elaboración del modelo nomológico en que éste está elaborado de manera inductiva, como un proceso de imaginación, es decir este es un tiempo de creación intelectual; de manera que la mera observación de las regularidades de por sí no produce una ley o una explicación. La producción de las regularidades es posible a partir de imaginar una relación causal, como producto de imaginar una hipótesis o una teoría.

En la elaboración de un modelo de regularidad o nomológico deductivo hay una fuerte relación entre el tiempo que se está observando y el tiempo de creación intelectual para explicarlo. Justamente este segundo momento de imaginación teórico científica suele borrar la huella o el carácter poiético de esta elaboración y se presenta a sí mismo como una representación objetiva de lo real. Paradójicamente se suele presentar como criterio de legitimación de las ideas propuestas la objetividad de las mismas, es decir, no son una creación o producción de los investigadores sino más bien la presentación más o menos directa dictada por el objeto estudiado. Algunos discursos científicos tienden a borrar esta dimensión poiética de la elaboración de las explicaciones, los conceptos y de las teorías. Con más frecuencia es desde la filosofía o la sociología que se sostiene que estas representaciones nomológicas son el producto de la imaginación científica, es decir, un proceso sometido a la incertidumbre con un margen más o menos significativo de libertad, que es lo que ha permitido que a lo largo de la historia de las ciencias se elaboren varias explicaciones alternativas sobre el mismo hecho, como un proceso acumulativo a veces, otras veces sustitutivo de las mismas.

En el momento de la elaboración de un modelo nomológico se está lidiando fuertemente con el tiempo, tratando de captar, de pensar, de racionalizar su dirección en los distintos ámbitos de la vida social. Se podría decir que se está tratando de pensar la fecha del tiempo. Este tiempo de lo social es abordado a través de otro tiempo de creación intelectual al que se le suele imprimir criterios propios de rigurosidad.

Un proceso de producción de teorías es también un proceso de mutación en el campo de lo intelectual. Es un tiempo en el que se mueven las cosas para modificar las articulaciones que producen sentidos, definiciones previas, los modos de concebir el mundo y de explicarlo. En el momento del uso de los modelos nomológico deductivos la experiencia

del tiempo suele ser distinta. En principio, la utilización de modelos nomológicos deductivos parte del supuesto de que aquellos procesos u objeto de estudio que estamos sometiendo a análisis son experiencias que podemos hacerlas inteligibles a partir del principio de la repetición, que aquello que estamos observando es algo ya constituido antes en el tiempo y que, por lo tanto, podemos utilizar el conjunto de leyes generales que habiendo captado cierto tipo de regularidad nos permitiría una explicación rápida y hasta objetiva de lo que está ocurriendo o de lo que ocurrió, si es que estamos investigando el pasado.

En las explicaciones elaboradas en base a modelos nomológico-deductivos la experiencia del tiempo tiende a reducirse o a ser menos consciente por los dos polos. Por un lado, el de los recursos intelectuales que estamos utilizando, se tiene la conciencia de que no estamos produciendo nada nuevo sino utilizando algo ya producido para dar cuenta de un proceso social en el que casi de partida estamos suponiendo que no ocurre nada nuevo sino que estamos ante la repetición de un mismo patrón en la organización de la vida social y en su reproducción. En este sentido, los modelos nomológico-deductivos en las ciencias sociales sirven sobre todo para pensar los procesos de reproducción del orden social más que los procesos de reconstitución de los mismos. Una buena parte del uso de los modelos de regularidad está dirigido a pensar aquellos procesos en los que el tiempo no se experimenta tanto a flor de piel sino en formas ya más estructuradas, aparentemente cristalizadas, y no así en los momentos más fuertes o intensos de lo temporal que tienen que ver con aquel momento en que las cosas se reconfiguran de manera más o menos sustancial, o con aquella otra dimensión donde de manera permanente está latiendo la posibilidad e incluso se está realizando la mutación o los procesos de cambio de la vida social.

Vayamos por partes. El momento más poético en un modelo nomológico deductivo es la elaboración de los *explanans*, en particular el de las leyes causales. Los enunciados descriptivos no dejan de tener también un grado de creatividad, ya que las descripciones que realizamos como base de las explicaciones no son relatos completos o simultáneos de todo lo que hay, lo que se ve o se ha registrado antes y en los diversos tipos de fuentes, sino que también ya son una selección de una articulación narrativa de una parte de lo que existe y existió de lo que ocurre y ocurrió. La descripción también tiene una carga

de imaginación y de composición, para elaborar las estructuras de la composición de segundo grado con que se arman esas descripciones.

La aplicación deductiva de las leyes, subsumiendo los enunciados descriptivos a éstas, también son un momento poético, aunque en menor grado, ya que se realizan justamente con el supuesto de que por el lado del proceso mental y por el lado de lo que se está explicando no hay la producción de algo nuevo en rigor.

La elaboración de un modelo de regularidad es un acto creativo, pero a veces a la vez también es la elaboración de un cierre intelectual. Un modelo teórico de regularidad es un momento de penetración de lo real a través de la investigación y de la imaginación. Es un intento de explicar lo que no es evidente por sí mismo, a través de un conjunto de leyes que se convierte en un modelo nomológico-deductivo. Esto puede, sin embargo, convertirse en un cierre intelectual, es decir, pensar que todo lo que ocurre puede ser explicado a partir de un conjunto de leyes, es decir, ya no seguir investigando las otras dimensiones de los procesos observados y estudiados.

Un modelo nomológico-deductivo reduce el campo de observación y de explicación a las dimensiones y elementos que el modelo ya contiene, dejando descuidadas aquellas otras dimensiones y procesos que todavía no se han incorporado en el modelo explicativo. En este sentido, cuando los modelos nomológico-deductivos son aplicados de manera mecánica, también son mecanismos de congelamiento del tiempo.

En el *explanans* de un modelo deductivo hay dos modos de presentar el tiempo. Por un lado, en los enunciados descriptivos se presenta algo así como la historia de un fenómeno o un proceso y en el componente de las leyes, las estructuras causales. Dicho de otro modo, en los enunciados descriptivos aparecería lo producido, en las leyes lo productor. En el *explanandum* aparecería lo producido a través de lo productor o causante. El *explanans* es una combinación de las leyes de causalidad, o lo explicante, y lo explicado. Por lo general, los *explanans* son combinación de lo explicante y lo explicado bajo la modalidad de lo ya constituido, y no así de lo que está en proceso de constante movimiento de constitución y reconstitución, en el que estaría en juego también la autoproducción y creatividad del proceso.

El proceso de deducción de un *explanandum* es también un acto poético, que a veces suele presentarse como un mecanismo de representación objetiva; en este sentido despersonalizada, desubjeti-

vada. Este conjunto de consideraciones está dirigido a sugerir la necesidad de pensar cada vez con más fuerza y atención la simultaneidad de dos procesos poéticos, dos temporalidades que tratan de complementarse y se condicionan mutuamente. Por un lado, el tiempo de lo real en general, por el otro, el tiempo del conocimiento o la elaboración de un conjunto de enunciados o creencias que pretenden hacer inteligible los procesos sociales. La cuestión consiste en cómo dar cuenta de un proceso de elaboración intelectual que tome en cuenta y con fuerza esta dimensión productora del tiempo, a la vez que se conciba a a sí mismo como un acto poético.

¿Qué implica esta dimensión poética en los procesos de conocimiento? Por un lado, que son resultado de la imaginación humana, de la experimentación, y que, en consecuencia, uno de los resultados es la diversidad y pluralidad de explicaciones alternativas, cuya capacidad explicativa depende de la creatividad, la consistencia, el rigor y el trabajo de los sujetos que los han producido.

La subjetividad y la intersubjetividad científica es también un tiempo creativo, poético. La cuestión consiste en pensar en una forma más dinámica este tiempo de lo real en relación a este tiempo subjetivo e intersubjetivo de los procesos cognitivos y de elaboración de modelos explicativos y de comprensión.

Quiero referirme de manera más acotada al cómo incorporar estas consideraciones en el ámbito de la elaboración y uso de modelos nomológico-deductivos, que han sido el objeto central de estas reflexiones. Si se toma con fuerza, en serio, esta dimensión temporal que produce incertidumbre y que implica que todo se mueve constantemente y va cambiando aunque no sea visible por un buen tiempo, que lo real es un proceso de autoproducción constante lo cual no implica que necesariamente las formas vayan cambiando en todo momento, esto plantea algunos retos y tareas para la elaboración de modelos explicativos en las ciencias sociales.

De manera sintética quiero plantear el reto que a mi me parece más significativo y que consiste en lo siguiente: si utilizamos teorías generales, un conjunto de leyes o de enunciados nomológicos ya elaborados y existentes, lo más probable es que como resultado de nuestro proceso de investigación y de elaboración de explicaciones vamos a dar cuenta de aquella dimensión temporal que ya fue captada en el proceso de elaboración del modelo nomológico-deductivo y en aquellas

dimensiones de regularidad que justamente permite comprender y explicar, pero quedan fuera y sin pensar aquellas otras dimensiones y resultados que no están incluidos todavía o no son incluibles en los modelos de regularidad que estamos utilizando pero que, sin embargo, son un componente del tiempo que estamos viviendo o del tiempo que se está estudiando.

Los modelos de regularidad captan un conjunto más o menos limitado de regularidad del tiempo que se está estudiando y pensando, en base al cual se trata de pensar también otros hechos, otros procesos, otras experiencias que podríamos en parte captar en base a esa regularidad ya racionalizada. Queda pendiente el dar cuenta del tiempo no contenido en el modelo, que es además lo que marca la especificidad o la diferencia entre un proceso y otro.

Lo que estoy planteando es que la especificidad del objeto de estudio en cuanto proceso social no es algo de lo que solo se pueda dar cuenta al nivel de los enunciados descriptivos del *explanans*. La diferencia tiene que ver básicamente con el tiempo no contenido en los modelos de regularidad. En este sentido, el trabajo que sugiero hacer aquí, es elaborar modelos explicativos que además de los enunciados respectivos de las leyes de relación causal, ya sean probabilísticas o no, tengan una otra dimensión en la que se pueda dar justamente cuenta del tiempo, es decir, de esta dimensión de productividad, de incertidumbre, de variación, de mutación y de recombinación de lo real. Esto implica elaborar un conjunto de ideas para pensar lo abierto que el tiempo introduce en todo proceso real, y en particular en los procesos sociales.

Lo que me planteo hacia adelante es tratar de formalizar estas ideas del siguiente modo, con las limitaciones que implica tomar en cuenta las consideraciones anteriores, es decir que esto no se vuelva un nuevo cierre intelectual sino la incorporación de un espacio conceptual que permita dar cuenta permanente y, por lo tanto, cambiante de esta dimensión temporal de la autoproducción constante de lo real.

Esto implica, de una manera más específica, que cuando se trata del uso de modelos nomológico-deductivos, trabajemos de tal modo que al utilizar los modelos de regularidad en la explicación de un proceso, este sea sólo una parte, a veces puede ser el tronco en torno al cual es necesario siempre producir más teoría. Si nos tomamos en serio la cuestión del tiempo o el carácter temporal de todo proceso o de lo real, implica que todo proceso de explicación no se basta con la utilización de

modelos nomológicos deductivos y existentes, sino que en su utilización necesitamos producir siempre más teoría; porque la especificidad en cada proceso u objeto de estudio no viene dada sólo por una variación fenomenológica de la cual podemos dar cuenta a través de enunciados descriptivos sino que esta especificidad es producida por el tiempo, por la dimensión de su movimiento autoproductivo y reproductivo.

La necesidad de hacer más teoría no sólo viene de que hay algunos países o sociedades que no encajan en los modelos elaborados en base a algunas sociedades que se convierten en modelos, que por lo general corresponden también a los centros de dominación del sistema mundial, y cuya complejidad se debe además al hecho de que contienen dentro de sí varios sistemas heterogéneos de relaciones. Proviene del hecho primordial del tiempo. Este es un criterio también aplicable a los modelos teóricos creados en base a ese tipo de sociedades y para explicar esas sociedades, lo cual implicaría que los modelos de regularidad son una herramienta que puede servir como un punto de partida para ordenar un núcleo de penetración en el proceso que estamos investigando y estudiando, pero a partir del cual hay que imaginar teóricamente los resultados que su tiempo interno está produciendo, compararlos con otros procesos, con su tiempo interno, y a partir de eso en ciertos márgenes también articular nuevas relaciones causales.

El tiempo es lo que evita el cierre de lo real. El tiempo subjetivo de la teoría, de la investigación, también debería evitar el cierre de lo social y lo intelectual; lo cual es imposible en última instancia, pero a veces puede operar como un obstáculo que nos produce certidumbre en un mundo que no deja de estar viviendo en un mar de incertidumbre. El flujo del tiempo plantea la imposibilidad de cierres intelectuales definitivos, totales, generales. Con esto no quiero plantear la imposibilidad de la teoría sino que el uso de la teoría siempre necesita la producción de más teoría una y otra vez.

III. Modelo compuesto de explicación causal compleja

Por último, quiero exponer algunas ideas propositivas que incorporan las reflexiones realizadas sobre los límites de los modelos de regularidad, una vez que se incorpora el tiempo a la consideración del modo de producción de explicaciones, Lo hago en tres pasos o niveles sucesivos.

Tomo como base de trabajo y articulación el esquema del modelo nomológico deductivo criticado, en torno al cual introduzco algunos niveles de complejización. Este trabajo considera, sin embargo, que éste es sólo un modo de trabajar y señala algunos de sus límites.

Primero. Al nivel del componente de los enunciados descriptivos. Si se toma en cuenta el carácter temporal de todo proceso de lo real, los enunciados descriptivos también deben dar cuenta de ese carácter procesal o en movimiento de lo que se observa, reconstruye, estudia y pretende explicar. En este sentido, el tiempo está y debe estar reflejado o contenido en el conjunto de enunciados descriptivos. Esto puede estar implicado en el modo en el que en el modelo se presenta este tipo de enunciados como E1, E2, E3..., que pueden contener no sólo diversos aspectos sino también diversos momentos.

El modo en que articulan los enunciados descriptivos no es uniforme, depende de quien lo hace y el cómo lo hace. Depende, pues, de la capacidad narrativa y la sensibilidad al tiempo del sujeto que describe el flujo de lo real estudiado. Por eso, una dimensión o ámbito en el que se produce producir variación en el resultado de todo el proceso deductivo es éste de la producción y articulación de los enunciados descriptivos.

Se suele suponer que los enunciados descriptivos no son problemáticos y que serían un material común para los diversos usos de aparatos teóricos de deducción causal y que lo problemático y discutible sería el proceso de subsunción de los enunciados descriptivos bajo las leyes generales, y la elección de la teoría o los enunciados nomológicos.

Si se toma en cuenta que el tiempo introduce variación y diferencia en cada proceso, toda descripción debería ser diferenciada y especial. Los diversos modos de percibir la temporalidad de un proceso dar lugar a una diversidad o conjuntos diferenciados de enunciados descriptivos. En este sentido, es decisivo el modo en que se producen los enunciados descriptivos. Si bien los enunciados nomológicos dan la estructura de la explicación, lo subsumido, su riqueza, su amplitud, pertinencia, sensibilidad al tiempo, condicionan el cuerpo y el grado de inteligibilidad de lo explicado o reconstruido racionalmente.

Segundo, al nivel de los enunciados nomológicos, se podría considerar una diferenciación de niveles teóricos y las secuencias del trabajo explicativo, tomando en cuenta el tiempo, precisamente. La presentación del modelo nomológico-deductivo considera un conjunto

de leyes generales o probabilísticas que contienen las relaciones de causalidad o los aspectos de regularidad en las interacciones de ámbitos específicos de lo real.

Se puede considerar a éste como un primer conjunto de enunciados nomológicos que contienen las leyes más generales o lo que se considera más regular o presente en todos los casos como relación de causa-efecto. Se puede observar que la mayoría de los enunciados de este primer grupo son racionalizaciones de causalidad simple, es decir, que sólo piensan un parte del proceso real, la que se considera la principal en términos de causalidad o de relación en el movimiento de lo real. Por eso mismo es parcial, una reducción intelectual que al pensar lo esencial deja incompleta la intelección del todo y su movimiento.

Por lo general, las presentaciones del modelo nomológico-deductivo se quedan en la presentación de este tipo y nivel de enunciados nomológicos. El *explanandum* que resulta de la subsunción de los enunciados descriptivos bajo este primer nivel de enunciados nomológicos es un esqueleto muy general o es la explicación de lo que se podría llamar causalidad simple.

El siguiente paso necesario es dar cuenta de la causalidad compleja o estructural. Sólo cuando abordamos este nivel es que se pasa a pensar la especificidad de cada hecho. Al nivel anterior podemos explicar lo que tienen de regular o común de los casos o hechos a,b,c..., pero no se diferencia y articulación específica o tiempo histórico. Cabe, entonces, considerar y diferenciar un segundo nivel de enunciados nomológicos que dan cuenta de lo que algunos llaman sobredeterminación o causalidad estructural³, o causalidad compleja de modo más general.

Por lo general, éste es un nivel de trabajo de lo que se llama teoría intermedias, que es un modo de enfrentar el reto y el problema. El otro modo de encarar el asunto es pensando y trabajando el segundo momento del proceso de idealización. Desde otra perspectiva⁴, basada en el trabajo teórico de Marx, se considera el trabajo de producción teórica y de explicación como un proceso compuesto de una primera fase de idealización en la que a través de sucesivas hipótesis de suspensión de los aspectos que se consideran secundarios, se llega a aislar el núcleo central o primordial en términos de estructura y causalidad. En torno a eso se produce la teoría, la ley o enunciado nomológico central.

3 Cfr. Althusser, Louis. *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, 1980.

4 Ver Nowak, Leszek. *The structure of idealization*, Reidel, 1980.

En una segunda fase, que cabe llamar de concretización, se pasa a retirar las hipótesis de idealización y a incorporar la presencia de cada vez niveles más generales o dimensiones más amplias de lo estudiado o pensado. En cada paso de concretización se corrige el modelo de idealización al considerar un nivel más de causalidad y complejidad. Se avanza así hasta el horizonte de reconstrucción compleja y multicausal del todo social.

En esta segunda fase se concretización no se trata de incorporar solamente más enunciados descriptivos que habrían sido suspendidos por las hipótesis de idealización, se hace necesaria la producción de más teoría, de leyes de causalidad compleja que, por esto mismo, se caracterizan por incorporar un margen de apertura y variación así como una propensión a la composición con otros enunciados nomológicos; además de su carácter probabilístico.

Tomando en cuenta estas consideraciones y una primera combinación de los esquemas del modelo nomológico-deductivo y la estructuras de idealización cognoscitiva, propongo la siguiente formalización:

1er momento

E1, E2, E3 E4..... H1, H2, H3, H4 ... Hipótesis de idealización

Epistemología Standard L1, L2, L3, L4.....

Explanandum de causalidad simple

2º momento

Ec1,Ec2,Ec3,Ec4.....Hc1,Hc2,Hc3,Hc4.... Hipótesis de concretización

Epistemología experimental Nc1, Nc2, Nc3, Nc4....

Explanandum de causalidad compleja
 + epistemología reflexiva

Considero que es una necesaria una distinción analítica en por lo menos dos momentos, y en cada uno de ellos la operación simultánea de dos dimensiones o procesos analíticos paralelos. Al centro se considera la estructura básica del modelo nomológico deductivo, es decir, la relación de enunciados descriptivos (E1, E2., E3...) con los enunciados nomológicos generales (L1, L2, L3...) que resultan del proceso de operación de las hipótesis idealizantes. En este primer momento, que contempla la subsunción o deducción, se puede decir que opera una epistemología estándar o el conjunto de creencias sobre los procesos de producción de conocimiento que ha resultado aceptado en el momento o alrededor del momento de producción del modelo de regularidad. Merece consideración aparte el proceso de producción de L1,L2, L3.

Distingo un segundo momento en el que se pasa al proceso de concretización o levantamiento de las hipótesis de idealización. Esto es lo que está representado en el lado derecho. En este proceso se necesita producir enunciados de causalidad compleja o estructural por niveles ascendentes de complejidad y articulación. En este proceso opera lo que llamaré una epistemología experimental o un conjunto de ideas sobre cómo se puede seguir produciendo más, otro y nuevo conocimiento a partir de los núcleos teóricos generales ya disponibles y sobre todo en el desarrollo, corrección, variación y complejización de los mismos. En tanto es experimental es mutante y de una temporalidad más sometida a la incertidumbre y la mutación. La experimentación implica inventar, probar ideas, ir las trabajando artesanalmente en el mismo proceso probar la producción de conocimiento.

En este proceso de concretización se necesita de una nueva andanada de enunciados descriptivos que operan de modo diferente a los enunciados que se necesitan y elaboran para acompañar la fase de las hipótesis de idealización. Se necesita de descripciones cada vez más gruesas o densas, de un tiempo con más historia, estructuras y sujetos. Se puede considerar que los enunciados de esta segunda fase, Ec1.Ec2, Ec3..., exponen tanto los diversos aspectos que sucesivamente van completando la descripción del todo así como el movimiento, el tiempo, los diversos momentos y las diversas dimensiones.

El *explanandum* que resulta de este segundo momento es el que contiene lo que podemos llamar causalidad compleja o estructural, a la vez que causalidad histórica. El tiempo es parte de la complejidad,

produce la complejidad. El tiempo produce las especificidades y, así, la complejidad. Reconstruirla intelectualmente, lo cual es siempre una reducción ya que las cosas se empiezan a explicar por reducción, implica imaginar parte de esa complejidad, en un proceso de experimentación cognitiva que permita pensar la causalidad múltiple de lo real.

El *explanandum* de este segundo momento de concretización y complejización se acompaña u óptimamente tendría que acompañarse de algunas consideraciones sobre los límites de la capacidad explicativa de los modelos e hipótesis utilizadas, así como de los enunciados descriptivos para la explicación de la especificidad y complejidad del caso. A esto se puede llamar el componente de epistemología reflexiva del proceso.

Este conjunto de consideraciones sólo es un modo parcial de pensar una alternativa de pensar la explicación de lo histórico y lo social.

El oficio del sociólogo: la imaginación sociológica

Guadalupe Valencia García

El título de este trabajo pretende ser un homenaje a un par de obras que influyeron de manera notable entre los estudiantes de sociología de los ya lejanos años setentas. El libro *El oficio del sociólogo* escrito por los sociólogos franceses Bourdieu, Chamboredon y Passeron¹, nos proponía algo que hoy puede sonar a sentido común pero que fue importante en su momento. La idea principal era que el conocimiento no consiste en descubrir una realidad que está allí y se nos muestra de manera nítida, sino que debe ser construida, o mejor aún re-construida desde la óptica de la teoría. La obra *La imaginación sociológica* del connotado intelectual estadounidense Wright Mills², por su parte, desmitificaba tanto a la gran teoría como a la empiria pura, para erigir a la imaginación sociológica en una virtud indispensable entre quienes pretendían adquirir el oficio de ser sociólogos. Estas ideas continúan siendo vigentes y han sido, a mi juicio, actualizadas por nuevas vías en las últimas décadas.

En el presente texto defiendo la utilidad de concebir a la sociología como un oficio cuya principal característica es la imaginación: la imaginación sociológica. Entiendo dicho oficio como la suma de capacidades intelectuales que habilitan una manera de colocarse frente a la realidad para dar cuenta de ella, que esgrimen una “mirada sociológica” sobre el mundo o, mejor aún, sobre los mundos sociales e históricos. Esta perspectiva no puede adquirirse como si fuese una suma de saberes técnicos e instrumentales, que se adicionan a un conjunto

1 Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI ed., 1975.

2 Mills, Wrigth, *La imaginación sociológica*, México, FCE, 2ª reimp., 1974.

mínimamente acordado de conocimientos sobre los fundamentos de la disciplina. No es suficiente, para poseer dicha visión, haber alcanzado los grados académicos que acreditan al sociólogo, ni tampoco la especialización en una temática o una larga experiencia en investigación. Aunque todos los requisitos anteriores pueden contribuir a conformar una visión sociológica acerca de las realidades sociales, el oficio se conquista a fuerza de ejercitar una mirada cargada de imaginación. Quiero proponer, aquí, que dicha mirada puede fundarse en tres imperativos interrelacionados que exploro a continuación. Estos son: a) la desfamiliarización de lo familiar; b) la construcción y re-construcción de la teoría; c) la historicidad del mundo social. Antecedentes al análisis de estas exigencias algunas breves reflexiones sobre la propia disciplina y sobre lo que puede significar su entendimiento como un oficio.

La sociología

Esta fuera de los alcances de este breve escrito analizar de manera detallada el proceso de institucionalización de la sociología. Tampoco podemos abordar el debate sobre el estatuto científico de la disciplina a partir de la filosofía de la ciencia, de las diversas epistemologías sociológicas, o de la sociología de la sociología.

En todo caso, podemos señalar que una de las preguntas más incómodas que se le pueden formular a un sociólogo o a un aprendiz de sociología sigue siendo: ¿qué es la sociología? Dicha pregunta suele acompañarse de otra que plantea aún mayores dificultades: ¿para qué sirve la sociología?

La respuesta a las preguntas anteriores es problemática porque la sociología, ciertamente, no es susceptible de ser definida de manera rápida y mucho menos de forma definitiva. Además, dicha respuesta suele ubicarse en diferentes espacios de conflicto y de negociación sobre lo que debe entenderse por conocimiento sociológico. El primero recupera la antigua y obstinada discusión sobre el estatuto científico de la sociología; otro debate se centra en la amalgama e hibridación de métodos y teorías de las diversas disciplinas sociales y una tercera polémica alude a la posibilidad o imposibilidad de contar con teorías omnicomprendidas de validez universal.

En torno al primer debate, y para no entrar en una discusión que rebasa las pretensiones de este texto, me adscribo a la postura de quienes defienden la especificidad de la disciplina con respecto a la cientificidad de las ciencias de la materia y de la vida. Esto es, a la idea de que la sociología no es tanto una ciencia inmadura incapaz de postular leyes generales de lo social, cuanto una disciplina encaminada a hacer inteligible lo social (mediante su capacidad heurística) o, visto de otra manera, a dar cuenta de la historicidad de lo real. Dicha empresa se produce por muy diversas vías, en gran medida alejadas de los requerimientos de la explicación causal que se erigió, durante décadas, como el paradigma hegemónico del conocimiento científico³. La propiedad *deíctica* de los fenómenos sociales, esto es su obligada referencia a un determinado contexto espacio-temporal, distingue radicalmente a los fenómenos sociales de los objetos estudiados por las ciencias llamadas “duras”⁴. La sociología, además, “una ciencia que se piensa críticamente a sí misma todo el tiempo”, puede ser vista como una “forma de autoconciencia científica de la realidad social”, en la cual el objeto y el sujeto están, como en ninguna otra ciencia o disciplina, profundamente imbricados⁵.

Es preciso señalar, en todo caso, que no hay una sociología. Lo que existe son tradiciones sociológicas que pueden diferenciarse a partir de los tres grandes clásicos comúnmente reconocidos, Durkheim, Weber, Marx (que fundan las tradiciones explicativa, comprensiva y dialéctica respectivamente) y de otros que han sido incorporados más recientemente: Elías, Simmel, Schutz, Gramsci, entre otros. E incluso, de autores contemporáneos que pueden distinguirse por haber constituido escuelas de pensamiento: Bourdieu, Giddens, Habermas, Berger y Luckman, Luhmann, Wallerstein, Boaventura de Sousa y muchos más.

Hay, entre los sociólogos, quienes se adscriben a un enfoque particular: la fenomenología, la hermenéutica, el interaccionismo simbólico, la sociobiología, etc. Otros privilegian, en su identidad como sociólogos, perspectivas epistemológicas en pugna y se definen, así,

3 Varios autores coinciden en dicha postura. Entre los más importantes, Octavio Ianni. Cfr. Ianni, Octavio, *La sociología y el mundo moderno*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

4 Cfr. Passeron, Jean-Claude, “Le raisonnement sociologique: la preuve et le contexte”, citado en: Giménez, Gilberto, “Pluralidad y unidad de las ciencias sociales”, *Estudios Sociológicos*, mayo-agosto, año/vol. xxii, núm. 002, El Colegio de México, pp. 267-282, p. 275.

5 Cfr. Ianni, Octavio, Op.cit., p. 63 y ss., también De Sousa Boaventura, *Una epistemología del sur*, Siglo XXI, CLACSO, Buenos Aires, 2009, p.50 y ss.

como constructivistas, relativistas, posmodernos. Hay quienes abrevan de múltiples fuentes; hay quienes retornan a los clásicos; hay quienes redescubren a otros autores que se tenían olvidados.

En todo caso, estamos ante una gran variabilidad en las teorías, métodos y enfoques utilizados que han llevado a un consenso generalizado acerca del doble proceso de fragmentación y de pluralización de la sociología. Ésta se concibe como una disciplina multiparadigmática, fragmentada, plural, parcializada, especializada, cuya heterogeneidad se expresa tanto en la existencia de una buena cantidad de subdisciplinas como en amalgamas e hibridaciones por la vía de la “fusión, recombinación o cruzamiento de especialidades o fragmentos de disciplinas vecinas⁶”.

Para algunos se trata de una deplorable fragmentación que impide lograr la deseable unidad de la sociología; para otros, expresa una pluralidad que es teórica y epistemológica y que, lejos de ser lamentable, enriquece la perspectiva sociológica. Es usual, desde este último punto de vista, la defensa de un pluralismo que se opone a un pretendido alcance universal de las teorías y perspectivas sociológicas, dado que: “Las propias variaciones de las relaciones sociales, su carácter enormemente plástico y cambiante, la gran capacidad de los seres humanos para adaptarse a nuevas situaciones, dificulta, si es que no impide totalmente, la persistencia de modelos conceptuales rígidos en la teoría sociológica⁷”.

Las fronteras entre las ciencias sociales y en especial entre sociología, historia, filosofía y antropología, son cada vez más permeables y abiertas. Los antropólogos, otrora dedicados al análisis de la cultura de sociedades “tradicionales” (étnicas, campesinas, remotas), hoy se suman al estudio de las sociedades modernas y urbanas. Los sociólogos abordan la dimensión simbólica de lo social en sus múltiples manifestaciones en ambientes rurales, urbanos, nacionales o transnacionales. Los historiadores hacen *historia del presente e historia acontecimental*, mientras que los sociólogos abrevamos de los métodos

6 Giménez, Gilberto, Op.cit. p. 268.

7 M. García Ferrando, “La sociología: ¿una ciencia multiparadigmática?”, en J. Jiménez Blanco y C. Moya, *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1978, p. 461, citado por Manzanos Bilbao, César, “Las ciencias sociales: convergencias disciplinarias y conocimiento de fronteras. El caso de la sociología”, en, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, septiembre-diciembre, año/vol. XLV, número 186, pp. 13-65, FCPyS, UNAM, México.

de la interpretación histórica para dar cuenta de la naturaleza temporal, histórica e historizante, de los procesos que analizamos. Muchas obras filosóficas permanecen, por su parte, como el suelo nutricional del que abrevan algunas de las más lúcidas reflexiones sociológicas.

En este cruce de fronteras que se produce en lo que puede ser visto como un verdadero archipiélago de teorías, conceptos, metodologías y enfoques diversos. ¿cómo explicar a alguien quiénes somos y para qué servimos? Para responder a lo anterior, puede ser útil reconocer una plataforma común, un mínimo de acuerdos previos que constituyen el legado sociológico. Immanuel Wallerstein deriva dichos acuerdos de los tres más grandes clásicos de la sociología —Durkheim, Marx y Weber— en la forma de tres axiomas simples: “la realidad de los hechos sociales, la perennidad del conflicto social, la existencia de mecanismos de legitimación para contener el conflicto, que conforman una base mínima coherente para el estudio de la realidad social⁸”.

Podríamos agregar a lo anterior un par de principios sociológicos y tres requisitos en los cuales podríamos coincidir. Los principios sociológicos en los que eventualmente podríamos estar de acuerdo, podríamos enunciarlos así: los actores, sujetos, clases, ocupan posiciones solamente en relación con otros; por ello podemos hablar de la “determinación recíproca de los grupos sociales⁹”. Un segundo principio puede expresarse de la siguiente manera: la sociología con su capacidad para desmitificar lo que aparece como natural debe también dar cuenta de los mecanismos que permiten dicha naturalización. Y reconocer, al mismo tiempo, las consecuencias reales que tienen las creencias e incluso las mentiras que a fuerza de repetirse se han adherido fuertemente en las subjetividades sociales. “Es lo que la gente piensa que es, y no lo que realmente es, lo que influye sobre sus actitudes y comportamientos”, dice G. Giménez, esclareciendo cómo funciona la eficacia práctica de las representaciones sociales¹⁰.

Los requisitos se refieren a la necesidad de contar con referentes empíricos e históricos en nuestras investigaciones; a la solidez de nuestras argumentaciones teóricas; a la originalidad de nuestras

8 Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo. Saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, CEHCH-UNAM/ Siglo XXI, México, 2001, p. 261.

9 Giménez, Gilberto, “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad, en *Cultura y Representaciones Sociales*, año 1, núm. 1, IIS UNAM, México, Septiembre del 2006, p. 133.

10 *Ibidem*.

indagaciones en la medida en que seamos capaces de re-construir nuestros conceptos en cada contexto espacio-temporal.

Si coincidimos, de manera general en lo anteriormente dicho, podemos pasar a analizar, muy brevemente, el problema de los fines de la disciplina. Toda vez que es parte de la disciplina el ser un campo de convivencia y de negociación entre teorías, métodos y perspectivas epistemológicas, la búsqueda de la verdad no parece una respuesta admisible para dar cuenta de su utilidad. La discusión debe situarse, a mi juicio, en la valoración y jerarquización de teorías y perspectivas en función de su capacidad para hacer comprensible el mundo social. Y esto último significa ser capaz de reconstruir, de mejor manera, una realidad compleja, cambiante y no pocas veces escurridiza.

Significa, también, hacerlo en función de un objetivo que supere el tautológico conocer por el valor del conocimiento, la verdad o la ciencia. En las ciencias sociales se construye conocimiento en el marco de la disputa por la hegemonía en las interpretaciones de los mundos que habitamos. Ya no se trata sólo de “conocer la realidad” sino de preguntarse ¿qué conocimiento, para qué mundo? Si aspiramos a habitar un mundo más bueno y más justo, entonces los debates teóricos y las pugnas epistemológicas se ventilan en el campo de la lucha por desentrañar al mundo y sus facultades para incidir en su transformación. Tiene razón Boaventura de Sousa: en la dicotomía entre los saberes para la regulación y los saberes para la emancipación, el conocimiento siempre lo es con respecto a cierto tipo de ignorancia y ésta puede calificarse así con respecto a cierto tipo de conocimiento¹¹.

Una primera conclusión de lo anterior es que la sociología sirve, o debe servir, para conocer e interpretar el orden privilegiado de la lucha por imponer interpretaciones del mundo: el orden político. Si recordamos, con Claude Grignon, que “el carácter y el proyecto sociológico nacieron del sentimiento de que el orden social no es natural ni necesario, así como tampoco el orden político¹²”, que se trata de órdenes arbitrarios, entonces, su poder de desencantamiento del mundo aparece como una de sus principales funciones.

La sociología como un saber que devela las condiciones de posibilidad, de construcción y de mantenimiento de los dispositivos

11 Cfr. De Sousa Boaventura, *Crítica de la razón indolente*, p. 33.

12 Grignon, Claude, “Sociología, experticia y crítica social”, en: Lahire, Bernard, Op.cit., pp. 141-156, p. 142.

en los que se fundan nuestras sociedades, sirve para develar los mecanismos, -evidentes o velados, prosaicos o sofisticados-, mediante los cuales las sociedades mantienen y administran el conflicto social: nos referimos, principalmente, a los instrumentos y mecanismos para el mantenimiento del poder.

Ya Wrigth Mills, a finales de los años sesentas, afirmaba que los sociólogos deberían tratar de sumergirse en los conflictos y luego, deberían aplicar su imaginación sociológica para desentrañar los sutiles y no tan sutiles elementos de poder y privilegio que ellos contienen y, sólo entonces, podrían evaluar las alternativas conflictivas de un futuro viable. Hay que destruir, decía, “el prestigio del mentiroso relacionando sus mentiras con la desdicha de los que sufren sus decisiones¹³”.

Décadas después, Pierre Bourdieu, advertía que “pedirle a la sociología que sirva para algo es siempre una manera de pedirle que sirva al poder. Mientras que su función científica es comprender el mundo social, comenzando por los poderes¹⁴”.

La sociología como oficio: pensar sociológicamente

Antes de que se generalizara la producción en serie, automatizada y normativizada, existían artes, oficios y algunas profesiones denominadas libres o liberales. Había entonces *Escuelas de Artes y Oficios* en las cuales las personas se convertían en maestros de un saber-hacer especializado. Los artesanos, dueños de su propio oficio, conocían los intrínquilis de la hechura del producto que, literalmente, tenían entre manos. Se trataba, en general, de trabajadores que estaban orgullosos de su arte, de su saber, de poder elaborar un producto completo y no solamente un fragmento del mismo. Y de hacerlo bien, con economía, con calidad, con belleza.

Pero ¿en qué sentido puede pensarse en la sociología como un oficio? A algunos sociólogos les puede parecer vejatorio, aún y cuando se trate de una metáfora, que se compare una actividad científica con un conjunto de habilidades que se suponen tan alejadas de la ciencia. Considero, por mi parte, que puede defenderse la idea de la sociología como un oficio que comparte con otros algunas características

13 Mills, Wrigth, *De hombres sociales y movimientos políticos*, Siglo XXI, México, 1969, p. 18.

14 Bourdieu, Pierre, *Cuestiones de sociología*, Istmo, Madrid, 2000, citado por: Lahire, Bertrand, “Introducción”, en: Lahire, Bernard (dir.), *¿Para qué sirve la sociología?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006, pp. 23-29, p. 27.

Quien tiene un oficio sabe *mirar* de cierta manera el material con el que trabaja, puede pensar en el objeto terminado, es capaz de imaginar el proceso y de resolver de manera creativa los problemas que le plantea su material, utilizando para ello las herramientas con las que cuenta. Lo mismo tendría que ocurrir con el trabajo del sociólogo. Debe suponerse que está habilitado para mirar y pensar, con perspectiva sociológica, en el núcleo de su trabajo: la realidad sociohistórica, no importa si ésta se nombra como ruralidad, movimiento social, proceso político, estado nacional o de cualquiera otra forma.

Al igual que el artesano, el sociólogo ejerce su oficio utilizando un conjunto de herramientas (teorías, conceptos, métodos) que sabe usar de cierta manera. Ayudado por su “caja de herramientas” es competente para mirar de una cierta manera la materia con la que trabaja: la sociedad. Debe ser capaz, en síntesis, de convertir, ayudado de teorías y conceptos, una realidad social en un objeto sociológico. A esta cualidad del oficio del sociólogo podemos llamarle “mirada sociológica” o “perspectiva sociológica”.

Quien tiene un oficio cuenta con el conjunto de habilidades, de capacidades, para lograr transformar un material y convertirlo en un objeto. Pero cuenta también con ingenio y con experiencia para luchar contra un material que se rebela, para domesticar y dominar a la madera, al cuero, al fierro. Si su oficio es la sociología deberá dominar, comprendiéndolos también, al arraigado sentido común, a las prenociones y prejuicios, a las explicaciones deterministas y monistas, a las que se fundan en la mera experiencia individual, a los estereotipos y a los clichés. Deberá, en suma, contribuir al “desencantamiento del mundo”.

Muy a menudo, el oficio conduce a la producción de piezas únicas, como las artesanías, que tienen el atractivo de nunca ser idénticas unas a otras. En este sentido también somos artesanos: ninguna investigación sobre el mismo tema, sobre el mismo problema, será desarrollada y expuesta de la misma manera por dos sociólogos diferentes. Cada vez que hacemos una investigación abrevamos del acervo existente, eso es innegable. Pero también puede afirmarse que cada vez que investigamos comenzamos de cero porque nos enfrentamos a la especificidad de una realidad y porque optamos entre una, de entre muchas maneras posibles, de dar cuenta de esa especificidad.

Al igual que cualquier artesano que domine su oficio, nosotros debemos contar con cierto tipo de habilidades, experticia le llaman algunos, experiencia de investigación, formación teórica, conocimiento de las herramientas disponibles, pero sobre todo: imaginación.

Pensar con imaginación sociológica significa abordar con una nueva mirada un campo que nos pertenece a todos. La materia de la que está hecho el conocimiento sociológico dice Zygmunt Bauman, en su libro *Pensando sociológicamente*, “es la experiencia de la gente común en la vida común y cotidiana; una experiencia en principio accesible a todo el mundo (...) una experiencia que antes de ser colocada bajo la lupa de un sociólogo había sido vivida por alguien más: un no sociólogo¹⁵”.

Lo que los sociólogos podemos hacer, lo que se espera de nosotros, añade este autor, es que mostremos “... cómo nuestras biografías individuales se entretujan con la historia que compartimos con nuestros congéneres¹⁶”. La sociología, se opone a esa visión del mundo personalizada propia del sentido común. En la medida en la que sus observaciones parten de abstracciones y no de individuos o acciones aisladas: “la sociología puede demostrar que la conocida metáfora del individuo motivado como clave para la comprensión del mundo humano (...) es incorrecta. Cuando pensamos sociológicamente intentamos explicar la condición humana a través del análisis de las múltiples redes de la interdependencia humana: esa dura realidad que explica tanto nuestras motivaciones como los efectos de su realización¹⁷”.

La sociología, de alguna manera, pone en crisis los sistemas de certezas y los sentidos aprendidos cuando invierte los términos de la propuesta durkheimniana “tratar a los hechos sociales como cosas” para “considerar las cosas como hechos (...) como constructos sociales¹⁸”.

Esta potencia de la sociología, lo que Bauman llama su “poder antifijador”, hace dúctil un mundo de aparente firmeza. En el fondo, lo muestra como un mundo que podría ser diferente de lo que es¹⁹. A continuación plantearé brevemente los dispositivos intelectuales que hacen posible dicho poder.

15 Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p. 15.

16 Ibid. p. 18.

17 Ibid. p. 20.

18 Vizer, Eduardo, *La trama (in) visible de la vida social: comunicación, sentido y realidad*, Buenos Aires, La Crujía ediciones, 2003, p. 32,

19 Ibid., p. 22.

La desfamiliarización de lo familiar

Si el oficio del sociólogo tiene un “poder antifijador” uno de los principales recursos de dicho poder es la “desfamiliarización” de lo que se ha naturalizado. Develar el carácter arbitrario y no natural de las instituciones, de las leyes, de las costumbres y de las formas de socialidad que compartimos, puede ser un buen inicio en este ejercicio.

La naturalización de las cosas, de la cual desde luego somos partícipes, tiene raíces muy hondas tanto en nuestra vida cotidiana como en nuestras formas de razonamiento. Las certidumbres que nos brinda la repetición, lo mil veces experimentado, lo fielmente repetido, otorga la sensación de coherencia y objetividad²⁰. A fuerza de repetirse las cosas se vuelven familiares y la familiaridad, dice Bauman, es enemiga acérrima de la curiosidad y la crítica en la medida en que las cosas familiares son “autoexplicativas”, casi invisibles²¹.

La razón, decía Dostoievsky, “sólo conoce lo que ha logrado aprender” y daba cuenta, con ello, de la imposibilidad de la razón para pensar lo impensado y para nombrar lo que aún carece de concepto. Para romper este círculo vicioso de la “monotonía intelectual”, del “espíritu conservativo” (Bachelard) de la “razón indolente” (Boaventura de Sousa) debemos reconocer que “la razón que critica no puede ser la misma que piensa, construye y legitima aquello que es criticable²²”, o bien admitir, a la manera de Einstein que “no podemos resolver los problemas usando el mismo tipo de pensamiento que usamos cuando los creamos”.

En este sentido, la sociología más que ocuparse de explicar cómo son los fenómenos que analiza debe centrar la mirada en las condiciones de creación -de posibilidad- y de instauración -de fijación- de los mismos para dar cuenta de la manera en que llegaron a ser lo que son. Entre más familiares, naturales, obvias, nos parezcan las cosas que nos rodean, más obligados estamos de averiguar cómo es que llegamos, socialmente hablando, a hacer aparecer como obvias, naturales, familiares, dichas cosas. George Simmel inaugura la compilación de su sociología con la pregunta ¿cómo es posible lo social?, e incursiona en el campo disciplinario “no tanto para definir a la sociedad cuanto para establecer

20 Ibidem.

21 Bauman, Op.cit., p. 20.

22 De Sousa Boaventura, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, p 15.

las condiciones de posibilidad de lo social²³". En la confrontación con ese mundo familiar gobernado por hábitos y por creencias que se realimentan recíprocamente, la sociología actúa como un intruso a menudo irritante dice Bauman. Formula preguntas que transforman las cosas evidentes en rompecabezas: desfamiliarizan lo familiar²⁴.

Para desfamiliarizar lo familiar hace falta llevar hasta sus últimas consecuencias la idea de que cualquier fenómeno que investiguemos es una construcción social: lo es el tiempo, la globalización, el estado, la ciudad, la migración, la extranjería, la etnicidad y todo aquello que constituya un campo de investigación social. Pero decir lo anterior es todavía demasiado vago. Lo más importante, sociológicamente hablando, es averiguar cómo algo llegó a *ser cómo es* y bajo qué condiciones de posibilidad *es lo que es*. La reconstrucción de los fenómenos en tanto construcciones sociales exige, asimismo, aplicar el principio sociológico, ya mencionado, de la "determinación recíproca de los grupos" (actores, sujetos, clases, sociedades). De esta manera, el tiempo, la globalización, el estado, la ciudad, la migración, la extranjería, la etnicidad o cualquier otro tema pueden ser apreciados como procesos determinados por la relación entre grupos (actores, sujetos, clases, sociedades, naciones) que antagonizan, negocian, hegemonizan, someten, resisten. Pueden ser vistos, así, como configuraciones sociales nunca exentas de procesos de dominación/resistencia.

Así por ejemplo, el tiempo, el calendario y los relojes han llegado a ser tan evidentes para nosotros que apenas si nos detenemos en reflexionar sobre ellos. Comprender los vínculos entre la estructura de una sociedad, con su imprescindible red de determinaciones temporales, y la disposición de los individuos que han nacido disciplinados a una forma de organización temporal que les precede, nos hace olvidar que nuestra concepción del tiempo y nuestras formas de organización temporal, han sido construidas históricamente en un larguísimo proceso que no es otro, según Norbert Elías, sino el proceso de la civilización²⁵. El tiempo y sus formas de organización y medición nos parecen tan naturales que olvidamos, a menudo, que el calendario que nos rige no lo hace para todas las sociedades. Relegamos al cajón de las curiosidades las

23 Sabido, Olga, "El extraño", en León, Emma (ed.), *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*, Anthropos, CRIM-UNAM, Barcelona, 2009, pp. 25-57, p. 34.

24 Bauman, Op.cit., p. 21.

25 Cfr. Elías, Norbert, *Sobre el tiempo*, FCE, México, 1989.

concepciones diversas que sobre el tiempo -y el espacio- tienen culturas que son tan originarias como contemporáneas. Nos olvidamos, en fin, que un Tiempo (el tiempo occidental de la modernidad) se ha impuesto como el cronotopo universal y con ello desconocemos también que las luchas por transformar los mundos sociales son también por la creación de otros tiempos.

Un ejemplo más del ejercicio de la desnaturalización puede provenir del tratamiento del extraño (el ajeno, el extranjero, el paria), y resulta interesante en tanto hablaremos de la desfamiliarización de aquello que, justamente, se caracteriza por no ser familiar: el otro. La conversión del otro en extraño se verifica, según Simmel, en el marco de un “horizonte de familiaridad” en el cual el mundo aparece “como algo accesible, confiable y disponible²⁶”.

Solemos otorgar el atributo de extraño a ciertas personas o grupos, antes de reparar que sólo una relación social puede atribuirles dicha condición: la extrañeza es una experiencia²⁷. El extraño está cerca, dice Sabido, “porque ha entrado en el mundo de vida de otro... ocasionando una ruptura de sentido con lo que se considera natural, lógico y bueno²⁸”. La categorización de lo propio como positivo, adecuado y por ello superior y de lo otro como negativo, inadecuado e inferior, que da lugar a todo tipo de discriminación supone “un reconocimiento desigual y no recíprocamente equivalente entre actores sociales que ocupan posiciones disimétricas en la estructura social²⁹”. En esta tesitura, para desentrañar los mecanismos (afectivos, sociales, cognitivos) de construcción del otro y de su categorización como “inferior” lo que importa a la sociología es averiguar cómo -mediante que mecanismos, dispositivos, discursos- los antagonismos sociales se construyen, también, como conflictos de reconocimiento.

La desnaturalización de lo aprendido, de lo familiar, pasa también por una concienzuda revisión del lenguaje y de expresiones aparentemente neutras pero que vehiculizan prejuicios y estereotipos. ¿Por qué, se pregunta Federico Navarrete, solemos decir que en algún lugar todavía se habla una lengua originaria? ¿Por qué nos asombra y

26 Sabido, Olga, Op.cit., p. 29.

27 Ibid., Olga, Op.cit. p. 25.

28 Sabido, Olga, Op.cit., p. 35.

29 Giménez, Gilberto, “Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social”, en, Gall Olivia (coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, CRIM – CEIICH, UNAM, México, 2007, pp.37-61, p. 44.

así lo expresamos, que en pleno siglo XXI la gente muera de hambre? En el primer caso, cuando decimos “todavía”, damos por sentado que las lenguas originarias desaparecerán irremediabilmente. Pero ¿tiene esto que ser así? En el segundo caso suponemos que el progreso material y su generalización son obligadas. Pero, ¿qué nos hace pensar que un siglo debe ser, para la humanidad, mejor que el anterior?³⁰

El mundo, los mundos sociales e históricos, incluso las estructuras que parecen más inamovibles, no son como son por naturaleza; son así, porque así han sido construidos por las sociedades, por hombres y mujeres a lo largo de muchos años.

La construcción y reconstrucción de la teoría

En este “desencantamiento del mundo” operado por la imaginación sociológica, la teoría tiene un papel protagónico: dota al sociólogo de los lentes para mirar a lo real de una manera no ingenua. De manera metafórica podríamos decir que hay varias clases de cristales y también muchas maneras de usarlos: hay monóculos, lupas, telescopios y hasta caleidoscopios. Los lentes representan las teorías y conceptos mediante los cuales “miramos lo real”. Existen los que permiten miradas precisas, y a veces estrechas, otros posibilitan enfoques panorámicos y, algunos más, visiones condensadas de las múltiples esferas en que hemos dividido, arbitrariamente, a lo social histórico. Hay gafas con las que puede “retratarse” el momento y otras con las que se puede captar a la realidad en movimiento como hacen los cineastas. Es incuestionable que el sociólogo debe preferir, de entre los lentes disponibles para ejercer su oficio, los que le provean de una mirada caleidoscópica y en movimiento. Puede apreciar, así, a los fenómenos sociohistóricos, como procesos, a partir de sus múltiples dimensiones y aristas; puede reconstruir todo fenómeno en términos relacionales, bajo el principio ya esbozado de la “determinación recíproca de los grupos sociales”. Pero no basta tener el mejor lente. Hay que “tener ojo”, como dicen los fotógrafos, y así conseguir el mejor encuadre y ángulo posibles.

Ahora bien los cristales para mirar lo real permiten solamente eso: un ejercicio de observación que no estará completo si el sociólogo, como

30 Navarrete, Federico, “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos, en, Guedea, Virginia (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 2004, pp. 29-52, p. 38

artesano, no interviene para construir cada concepto. Los conceptos, dice Renato Ortiz deben tallarse en cada investigación; tal y como sucede con las artesanías, los objetos sociológicos deben ser elaborados pieza por pieza. Ese es el motivo por el cual cada investigación comienza de cero: porque cada estudio particular, cada reflexión sociológica, talla los conceptos en la búsqueda de la especificidad de su objeto³¹.

¿Cómo distinguir, de entre las teorías y conceptos disponibles, aquéllos más adecuados para lograr nuestro objetivo? ¿Cómo lograr una mejor adecuación entre el movimiento del pensamiento y una realidad en constante cambio? ¿Cómo invertir una relación en la cual la estabilidad es asumida como la situación normal y el movimiento como extraordinario?

En su *Sociología fundamental*, Norbert Elías se lamenta de que los sociólogos no contemos con los medios conceptuales lingüísticos más apropiados para nuestra tarea. La estructura misma del lenguaje, como bien lo reveló B. Lee Whorf en su *Lenguaje, Thought and Reality*, restringe seriamente nuestras dificultades para conceptualizar una realidad en movimiento³². Este autor alude a “la separación mental que operamos involuntariamente entre el actor y su actividad (...) entre objetos y relaciones³³”.

Muchos de nuestros conceptos, incluidos el de “sociedad” y el de “cambio social”, dice Elías: “tienen ese carácter de objeto aislado en situación de reposo³⁴”. Ante esta situación, propone una reorientación de la sociología para pensar lo que está relacionado a partir de sus vínculos, así como para dinamizar lo que aparece como estático. En el primer caso, critica la errónea manera en la que dos conceptos fundamentales como individuo y sociedad han sido escindidos en la literatura sociológica. “Así, uno se puede ver envuelto en prolongadas discusiones acerca de cuáles son las relaciones que existen entre estos dos objetos que se supone que existen separadamente, a pesar de que en otro nivel de su ‘consciencia’, uno se da perfecta cuenta de que las sociedades están compuestas por individuos y que los individuos sólo pueden adquirir su carácter específicamente humano (...) su capacidad de hablar, de pensar y de amar, en y a través de las relaciones con los

31 Ortiz, Renato, *Taquigrafiando lo social*, Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 2004, pp. 11-12.

32 Elías, Norbert, *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 132 y ss.

33 Ibid., p. 135.

34 Ibid., p. 136.

demás, o sea, “en sociedad”. En el segundo caso, propone que el concepto poder, por ejemplo, sea visto con referencia a “cambios de poder” más o menos fluctuantes³⁵.

Podríamos continuar el ejercicio iniciado por Elías y analizar las condiciones en las que un concepto puede funcionar, de mejor manera, para dar cuenta de la historicidad de lo real. Si una teoría o un concepto representan un cierre semántico, una clausura de significado en la cual ciertos contenidos quedan fuera de lo que el propio concepto designa, es muy probable que funcione como un ángulo de lectura que eclipse al movimiento de la realidad antes que iluminarlo³⁶. Si, en cambio, el concepto como símbolo abstracto para hacer inteligible lo social funciona como un “mirador” para desentrañar la naturaleza relacional e histórica de lo social, entonces su capacidad heurística será mayor. En este último caso, el concepto deja de funcionar como una palabra que designa un contenido para convertirse en una óptica de análisis, en una clave de inteligibilidad de la realidad.

Mientras que una palabra puede tornarse unívoca en su uso, advierte Kosellek, el concepto debe ser, por definición, polívoco: “...una palabra se convierte en concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa (...) pasa a formar parte globalmente de esa única palabra³⁷”. Los conceptos contienen muchos contenidos significativos, abarcan contenidos sociales y políticos pero su capacidad heurística no es deducible solamente de los hechos sociales a los que refiere³⁸. Los conceptos otorgan a la sociología ese “lenguaje taquigráfico”: un código simplificado que por la vía de la abstracción vuelve traducible lo social³⁹.

Así, por ejemplo, algunas interpretaciones de la definición marxista de clase social, mediante la cual ésta se especifica por la posesión o

35 Ibid., p. 139.

36 Para salvar esa limitación Immanuel Wallerstein se resiste a denominar teoría de los sistemas-mundo al trabajo que realiza y prefiere decir que se dedica a su análisis. Cfr. Wallerstein, Immanuel.

37 Kosellek, Reinhart, *Futuro-pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Ed. Paidós, Barcelona, Barcelona, 1993, p. 117.

38 Ibid., p. 118.

39 “Ya que la realidad es compleja, intrincada, opaca e infinita, la reflexión es llevada a taquigrafar y seleccionar, para comprender y explicar o esclarecer. La realidad nunca aparece en la interpretación, a no ser figurada y significativamente, por sus articulaciones, nexos y tensiones que no se dan empíricamente. Son articulaciones, nexos y tensiones que se desprenden o construyen lógicamente”. Ianni, Octavio, *Enigmas de la modernidad-mundo*, Siglo XXI, México, 2000, p. 142.

carencia de los medios de producción, deja fuera del espectro visual muchas de las luchas y transformaciones operadas por actores sociales no considerados como las clases fundamentales. Mejor resultado puede obtenerse si el concepto de clase es adoptado como una lógica de lectura de lo real, “la lógica del valor”, que permea y en gran medida determina las relaciones sociales y los procesos -económicos, políticos, culturales- en los que estamos inmersos. Visión, ésta última, acorde con la sugerente concepción del historiador marxista inglés E.P. Thompson, para quien la clase al no ser una “cosa sino una relación”, no existe para “tener un interés o una conciencia ideal ni para yacer como paciente en la mesa de operaciones del ajustador”. La clase afirma: “la definen los hombres mientras viven su propia historia, y al fin y al cabo ésta es su única definición⁴⁰”. Thompson nos ofrece unos “lentes” para mirar la construcción histórica de la sociedad de clases que rebasa al espacio productivo y fabril, como arena exclusiva de la lucha de clases, para dotarnos de una mirada caleidoscópica. En ésta, es posible apreciar a las clases en su propio proceso de autoconstitución en un ámbito que rebasa a la ciudad y a la fábrica para mirar también “al pobre tejedor de medias, al tundidor ludita, al ‘obsoleto’ tejedor de telar manual, al artesano utópico⁴¹”. Este ejemplo sobre la capacidad heurística de un mismo concepto en dos de sus acepciones, muestra diversas formas de “esculpir” una realidad concreta para mostrar su fisonomía: en este caso, de mostrar a las clases como sujetos de su propia constitución. Desde luego, podríamos generalizar este ejemplo a muchos otros conceptos como estado, poder o democracia por mencionar sólo algunos.

En todo caso, hay un número limitado de teorías y de conceptos fundamentales, que pueden ser considerados como filón de intuiciones para “cincelar” a los fenómenos sociohistóricos. Se trata de conceptos de gran nivel de generalidad, que condensan lógicas medulares de lo social. Tal y como sucede, por ejemplo, con la teoría marxista del valor, con la concepción gramsciana de la hegemonía o con la noción foucaultiana del poder. Fernando Mires piensa que en cada teoría “coexisten un *quantum* de capital conceptual muerto, o petrificado, y otro de capital vivo que es posible reincorporar a los nuevos procesos de producción teórica”. Así, es posible pensar que “cada teoría

40 Thompson, E.P. “Prefacio”, en *Obra esencial*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 13-18, p. 16.

41 *Ibid.* p. 17

contiene por lo menos una nueva teoría en estado de latencia⁴²". Cabría polemizar sobre la afirmación anterior, y preguntarnos si ese quantum conceptual "petrificado" no corresponde, más bien, al núcleo de mayor estabilidad de las teorías, al que permanece más allá de la verdad o falsedad de sus proposiciones⁴³.

Una buena manera de considerar lo anterior es la que ofrece Luis Tapia cuando, al analizar la producción teórica de Zavaleta, distingue en su pensamiento una "densidad de síntesis continuas"; una "densidad con núcleos proliferantes" mediante la cual logra, a partir de ciertas categorías teóricas fundamentales, ofrecer nuevos conceptos para la comprensión de la especificidad boliviana⁴⁴.

Solemos hablar de la capacidad heurística de las teorías, de su cualidad para proyectarse, desdoblarse, re-construirse. Pero la teoría y los conceptos son sólo parte de "la caja de herramientas". En términos estrictos corresponde al sociólogo, es parte de su oficio, ejercer la creatividad para distinguir la caducidad o vigencia de las teorías y poder, así, reconstruirlas e incluso renovarlas a partir de los nuevos materiales que la historia en la que se encuentra inmerso le provee. Tiene razón B. Lahire cuando señala que los conceptos sociológicos son palabras sin ninguna fuerza o valor científico en sí mismo y agrega que: "su única validez reside en el encuentro y confrontación con el mundo social y, en última instancia, en la capacidad que tengan para captar y organizar elementos del mundo social⁴⁵". Pero esa capacidad, cabe insistir, le corresponde al sociólogo y no al concepto con el cual trabaja.

Para finalizar esta breve reflexión es importante reconocer, asimismo, que cada concepto con el que nombramos a lo real se encuentra en tensión con las nociones que sustentan la interpretación hegemónica de una sociedad y aquéllas que antagonizan con ésta. Una verdadera disputa semántica ocurre cuando la terminología sociopolítica pone en tensión el contenido de ciertas nociones que forman parte del léxico político de una sociedad. Clase, pueblo, masa, ciudadanía, sociedad civil, etnicidad, expresan y sostienen dispositivos del poder, luchas sociales y proyectos de nación. Imperialismo,

42 Mires, Fernando, *Crítica de la razón científica*, Nueva Sociedad, Caracas, 2002, p. 158.

43 Cfr. Zemelman, Hugo. *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*, Anthropos, Colegio de México, Barcelona, 1992. - 34.

44 Tapia, Luis, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, Muela del Diablo, Bolivia, 2002, p. 321.

45 Lahire, Bernard, *El espíritu sociológico*, Manantial, Buenos Aires, 2006, p. 64.

dependencia, internacionalización, globalización, colonialismo, caracterizan de manera diversa los vínculos entre naciones centrales y periféricas: entre el norte y el sur del mundo, entre países ricos y pobres, entre grupos antagónicos al interior de las naciones.

La historicidad del mundo social

El imperativo ya señalado de “tallar los conceptos”, comenzando de cero en cada estudio social que emprendamos, no tiene otra razón sino la de la historicidad de nuestros objetos. No es éste el espacio para analizar las lejanas pugnas entre la disciplina de la historia y la sociología, ni para dar cuenta de las dificultades de su resolución. Baste señalar que, entre los sociólogos, hay un creciente acuerdo sobre la necesidad irrenunciable de incorporar la dimensión histórica en nuestros análisis.

No se trata de repetir el lugar común de que nuestro conocimiento o la realidad que analizamos son históricos. La historicidad, dice Agnes Heller “no es algo que nos haya sucedido. No es una propensión en la que nos podamos deslizar como si fuese un vestido. La historicidad somos nosotros”. Todas nuestras interpretaciones, experiencias, informaciones, acciones, lo son de nuestro presente histórico⁴⁶.

Tal vez adelantándose a su época y esbozando una proto-defensa de la pluralidad sociohistórica, Mills concebía a toda sociología como “sociología histórica” y a la historia como “el fuste del estudio social⁴⁷”. La intimidad entre sociología e historia era defendida por este autor porque veía en el conocimiento de una diversidad de estructuras y de principios de cambio histórico la superación del “provincialismo histórico” y la posibilidad de formular los problemas históricos y sociológicos de una estructura social cualquiera⁴⁸.

Pero el asunto rebasa las relaciones entre la disciplina histórica y la sociológica. Cuando hablamos de incorporar en la teoría la dimensión histórica no nos referimos al conocimiento historiográfico acumulado sobre el pasado de un fenómeno en cuestión, cuanto a la historia del fenómeno en el momento en que se estudia: a la dimensión histórica del presente. La idea de que todo acontecimiento social expresa su historicidad, dice Octavio Ianni, coloca a la sociología ante la necesidad

46 Heller, Agnes, *Teoría de la historia*, Fontamara, 1997, p.9.

47 Mills, Wright, *La imaginación sociológica*, op.cit., pp. 159-160.

48 *Ibíd.*, p. 163.

de recrear la historicidad de los acontecimientos, así como de distinguir que la duración de éstos no es homogénea en el conjunto de la sociedad, ni tampoco uniforme a lo largo de los años, fases, épocas y ciclos⁴⁹. Pero no todas las teorías sociológicas pueden hacer lo anterior de la misma manera. En la sociología funcionalista, dice este autor, “lo que importa es la historicidad organizada con base en el principio de la causalidad funcional; en la sociología comprensiva lo está en términos del principio de la conexión de sentido y en la sociología dialéctica la realidad social se articula y transforma según el principio de contradicción⁵⁰.”

Ahora bien, si todo acontecimiento social no es otra cosa sino “su propia historicidad” lo es porque, en su determinación recíproca, los grupos sociales han construido ese acontecimiento, esa coyuntura, esa historia y no otra. Debemos rescatar la manida expresión “los hombres hacen su propia historia” y situarla de nuevo en el centro de la reflexión. Los hombres, y las mujeres, son autores de sus historias, dice Kosellek, tanto si son culpables de las consecuencias de sus acciones como si no lo son; porque son responsables, finalmente, de la inconmensurabilidad entre sus intenciones y sus resultados⁵¹. Esto es así porque la historia real en que estamos inmersos no está fabricada: está siendo y serán nuestros herederos quienes aprecien el verdadero resultado de nuestras acciones.

En este marco, debe interesar al sociólogo desentrañar la relación que, en cada fenómeno, se produce entre el presente histórico, que es su propio presente, y los pasados y futuros que contiene. O, dicho de otra manera, reconstruir al fenómeno como suma de temporalidades -como vínculo complejo entre memoria, experiencia y anticipación-, condensadas en su propia historicidad. En sus *Tesis de filosofía de la Historia*, Benjamin se opone a la idea del tiempo como un ámbito homogéneo dentro del cual los acontecimientos suceden, para plantear al tiempo como una dimensión del propio acontecimiento, un “tiempo de la actualización momentánea”. Benjamin rechaza la idea de que el pasado está petrificado y ha caducado, para proponer que tiene un papel activo y activador del presente.

Lo anterior es importante porque en dicha mirada radica la posibilidad de generar nuevas y mejores interpretaciones del mundo; aquéllas que reconozcan no sólo que la historia pudo ser diferente

49 Cfr. Ianni, Octavio, *La sociología y el mundo moderno*, Op.cit., p. 110.

50 Ibid., p. 111.

51 Kosellek, Reinhart, Op.cit. pp. 265-266.

sino también cuáles son las historias inconclusas que hoy pugnan por hacerse realidad. O, como decía el propio Benjamin: “pasar el cepillo a contrapelo de la historia” para descubrir las “historias vencidas” que coexistieron con la que hoy se erige como historia triunfante.

Pero de la misma manera, puede atribuirse al oficio del sociólogo, el reconocer la novedad allí donde la historia muestra una nueva fisonomía que no siempre se corresponde con los conceptos y palabras con los que hemos nombrado al cambio. Jamás somos plenamente contemporáneos de nuestro presente, dice R. Debray. La historia entra al escenario con la máscara de la escena anterior y cada vez que recomienza hay que anudar de nuevo los hilos de la trama. Pero la culpa advierte “no es de la historia, sino de nuestra mirada, cargada de recuerdos e imágenes aprendidas. Vemos el pasado superpuesto al presente, aunque ese presente sea una revolución⁵²”.

Si esperamos que la sociología aporte una perspectiva amplia, caleidoscópica y plural sobre el mundo, el entendimiento del tiempo histórico, más allá de la cronología, entendido como un mundo pleno de sentido constituye, tal vez, la función más importante de la imaginación sociológica.

52 Debray, Régis. ¿Revolución en la revolución? en *Punto final*, Documentos, marzo 1967, Santiago de Chile, p. 2.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt, *Pensando sociológicamente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI ed., 1975.
- De Sousa Boaventura, *Crítica de la razón indolente*, Desclée de Brouwer.
- De Sousa Boaventura, *Una epistemología del sur*, Siglo XXI, CLACSO, Buenos Aires, 2009.
- Debray, Régis, ¿Revolución en la revolución? En "Punto final, Documentos, marzo 1967, Santiago de Chile.
- Elías, Norbert, *Sobre el tiempo*, FCE, México, 1989.
- Elías, Norbert, *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Giménez, Gilberto, "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad, en *Cultura y Representaciones Sociales*, año 1, núm. 1, IIS UNAM, México, Septiembre del 2006.
- Giménez, Gilberto, "Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social", en, Gall Olivia (coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, CRIM – CEIICH, UNAM, México, 2007, pp.37-61.
- Giménez, Gilberto, "Pluralidad y unidad de las ciencias sociales", *Estudios Sociológicos*, mayo-agosto, año/vol. XXII, núm. 002, El Colegio de México, pp. 267-282.
- Heller, Angés, *Teoría de la historia*, Fontamara, 1997.

- Ianni, Octavio, *Enigmas de la modernidad-mundo*, Siglo XXI, México, 2000.
- Ianni, Octavio, *La sociología y el mundo moderno*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- Kosellek, Reinhart, *Futuro-pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Ed. Paidós, Barcelona, Barcelona, 1993.
- Lahire, Bernard, *El espíritu sociológico*, Manantial, Buenos Aires, 2006.
- Lahire, Bertrand, "Introducción", en: Lahire, Bernard (dir.), *¿Para qué sirve la sociología?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006, pp. 23-29, p. 27.
- Manzanos Bilbao, César, "Las ciencias sociales: convergencias disciplinarias y conocimiento de fronteras. El caso de la sociología", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, septiembre-diciembre, año / vol. XLV, número 186, pp. 13-65, FCPyS, UNAM, México..
- Mills, Wrigth, *De hombres sociales y movimientos políticos*, Siglo XXI, México, 1969.
- Mills, Wrigth, *La imaginación sociológica*, México, FCE, 2ª reimp., 1974.
- Mires, Fernando, *Crítica de la razón científica*, Nueva Sociedad, Caracas, 2002. Guedea, Virginia (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 2004, pp. 29-52.
- Ortiz, Renato, *Taquigrafiando lo social*, Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 2004.
- Sabido, Olga, "El extraño", en León, Emma, *Los rostros del otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*, Anthropos, CRIM-UNAM, Barcelona, 2009, pp. 25- 57.
- Tapia, Luis, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, Muela del Diablo, Bolivia, 2002.
- Thompson, E.P. "Prefacio", en *Obra esencial*, Crítica, Barcelona, 2002.
- Vizer, Eduardo, *La trama (in) visible de la vida social: comunicación, sentido y realidad*, Buenos Aires, La Crujía ediciones, 2003.
- Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo. Saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, CEIICH-UNAM/ Siglo XXI, México, 2001.
- Zemelman, Hugo. *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*, Anthropos, Colegio de México, Barcelona, 1992.

Sobre la cientificidad de las disciplinas sociales¹

Martín Puchet Anyul

Este ensayo trata de un asunto general en el contexto latinoamericano. Dos razones justifican el abordaje de un problema de alto grado de generalidad haciendo una referencia regional. Por un lado el texto expresa un punto de vista respecto a un debate –el de la cientificidad– que ha sido permanente entre los científicos del sub continente en la medida que tiene no sólo motivaciones intelectuales, sino también finalidades de política pública. Por otro lado, la perspectiva adoptada está generada por la práctica de una disciplina de las ciencias sociales, la economía, en las condiciones sociales de América Latina. Aunque estas dos razones connotan algunas de las afirmaciones de partida, la aspiración es que ciertas conclusiones tengan validez y repercusiones que, como el asunto planteado, sean generales.

Caben dos aclaraciones de forma sobre el texto. He usado el género masculino de los nombres en toda la exposición para referirme a la especie humana en su conjunto y no para referirme a sus miembros de sexo masculino. He tratado de poner en claro un punto de vista sobre el asunto del título y menciono, de manera tangencial, algunas fuentes en que me baso pero soy consciente de que en el ensayo no

1 Las ideas aquí planteadas han tenido un largo tiempo de gestación. Las principales fueron expuestas por primera vez en el curso de “Metodología y técnicas de la investigación” del Programa de Doctorado en Ciencias del Desarrollo de CIDES en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, durante abril de 2003. La primera versión del texto se presentó en la mesa redonda sobre “Las ciencias sociales en América Latina hoy” en el ciclo “Aniversario de los 30 años de la FLACSO – Sede México”, México, D. F., 26 de octubre de 2005. El autor agradece los comentarios que Luis Aguilar, Francisco Valdés y Giovanna Valenti hicieron sobre esa versión y asume la responsabilidad sobre los errores y omisiones del presente texto.

están explícitamente referidos la inmensa mayoría de los autores que supondría una revisión acuciosa respecto al planteamiento realizado.

Manifestación de origen. El tema propuesto es, eminentemente, por la forma de plantearlo, un asunto de filosofía de la ciencia y epistemológico para decirlo con toda pesadez. No obstante, se tomará en este ensayo una perspectiva surgida de la práctica de la investigación. En particular, de la reflexión sobre cómo se hace investigación en una disciplina, la economía, que tiene diversas tradiciones de aproximación a acontecimientos, ocurrencias, situaciones y procesos engendrados y delimitados históricamente. Caben, por ello, dos aclaraciones que sirven para ubicar los pre–juicios de quien habla. Esos pre–juicios, dicho en sentido estricto, son una clase de hipótesis mantenidas como aquellas que los estadísticos (u otros analistas de información) tienen en mente, a veces sin saberlo, cuando comienzan a trabajar con un conjunto de datos².

Aquí los pre – juicios del analista, fáciles de enunciar y difíciles de mantener y justificar, son los siguientes:

1. La economía es una disciplina de carácter empírico que trata sobre hechos económicos que surgen de y expresan acontecimientos, ocurrencias, situaciones y procesos nacidos en el devenir histórico mediante transacciones. Así pues, la economía no es una disciplina formal como la lógica, la matemática o la computación. Tampoco su fundamento empírico es ajeno a la historia humana³.

2 “Pre–juicios significan supuestos no relacionados con los datos, independientes de los datos; supuestos que no pueden ser (o simplemente no son) comprobables mediante la confrontación con los datos” como está auto citado por Kalman, Rudolph E. (1982) “Identification from real data” en Hazewinkel, M. y A. H. G. Rinnooy Kan, *Current Developments in the Interface: Economics, Econometrics, Mathematics*, Dordrecht: Reidel Publishing Company, p. 163. (Traducción del autor de este texto).

3 “El moderno enfoque intuitivo de los modelos multi sectoriales retiene la atención clásica sobre los balances entre flujos tal como son reflejados en una especie de cuenta de transacciones para la economía en su conjunto. (...) Entre los dos fenómenos económicos de la producción y el intercambio, parece privilegiar el fenómeno ‘visible’ de las transacciones de mercado, ‘porque’ ellas son registradas por las identidades de la contabilidad social. La razón es que postula un punto de partida observacional. Sus datos deben provenir de un sistema empírico y observable” así es el carácter empírico de la economía contemporánea tal como está especificado por Punzo, Lionello F. (1984) *Essays on Formalism and Empiricism in Economics: Origins, Theory, Methods*, Siena: Instituto di Economia, Facoltà di Scienze Economiche e Bancarie, Università degli Studi di Siena, octubre, p. 81. (Traducción del autor de este texto).

2. La economía trata sobre hechos económicos que son resultados de lo que hacen los seres humanos en sociedad, es entonces una disciplina entre las que tratan sobre la sociedad y no una de aquellas que estudian hábitos, costumbres y rutinas cognitivas de la interacción entre los animales que forman la especie humana como son la biología, la psicología, la socio – biología o la ecología humanas. Los hechos económicos no están fuera de la evolución humana pero ese devenir natural está mediado y condicionado por la constitución de colectivos humanos que se denominan sociedades⁴.

Esta forma de ubicar a la disciplina que practican los economistas que hacen investigación aleja, lo que se dirá a continuación, de otras formas de plantear las cosas que han tenido y tienen prestigiosos defensores: la economía es una rama de la lógica⁵; la economía es una rama de la socio – biología evolutiva⁶.

4 “..., las sociedades que pueden constituirse como legítimos objetos de estudio de las ciencias sociales son las sociedades de personas, de agentes racionales, es decir de agentes con la capacidad llamada “razón”, que les permite interactuar con el mundo de una cierta manera, así como interactuar entre ellos – en ocasiones – dialógicamente. (...) La tesis que defenderé es que algunos de los intentos más conocidos para ofrecer una fundamentación de las ciencias sociales sobre la base de la biología no pueden cumplir su cometido, porque carecen de algunos de los conceptos necesarios para toda teoría social cuyo objeto de estudio sean sociedades como las de los seres humanos, precisamente los conceptos de ‘razón’, ‘racionalidad’, ‘marco conceptual’, y el concepto concomitante con éstos, el de ‘persona.’ Estas tesis están planteada en los capítulos “La socio - biología y los fundamentos de las ciencias sociales”, “La identidad colectiva” y “El cambio social” de Olivé, León (1996), *Razón y sociedad*, México: Fontamara, p. 97 y 98.

5 “El objetivo de nuestro análisis no es proveer un mecanismo o método de manipulación ciega que nos dé una respuesta infalible, sino dotarnos de un método organizado y ordenado de razonar sobre problemas concretos; y, después que hayamos alcanzado una conclusión provisional, aislando los factores de complicación uno a uno, tendremos que volver sobre nuestros pasos y tener en cuenta, lo mejor que podamos, las interacciones de dichos factores.

Esta es la naturaleza del pensamiento económico. Cualquier otro modo de aplicar nuestros principios formales de pensamiento (sin los que, no obstante, estaremos perdidos en el bosque) nos llevaría a error.” (Keynes, John Maynard (1936), *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México: F.C.E., 2003, p. 285, cuarta edición corregida y aumentada. Traducción de Eduardo Hornedo revisada por Roberto Reyes Mazzoni). Esta concepción de la forma de razonar de los economistas coloca la disciplina económica en una posición dependiente de la lógica en el sentido amplio que, trascendiendo la deducción, le daban John Stuart Mill y otros lógicos del último tercio del siglo XIX.

6 “¿Por qué nosotros en economía tendríamos, sin embargo, que alegar ignorancia respecto de una clase de hechos sobre los cuales, en el caso de la teoría física, un científico estaría esperando ciertamente obtener información precisa? Probablemente no es sorprendente que la impresión dada por el ejemplo de las ciencias físicas encontraría esta posición muy insatisfactoria e insistiría en encontrar los estándares de comprobación que ellos tienen.

Este planteamiento obliga a declarar desde el inicio algunas consecuencias de los pre–juicios enunciados.

1. Cuando la economía, como se verá luego, usa **recursos conceptuales y teóricos**, a veces muy formalizados mediante los usos de la lógica, la matemática o la computación, lo hace para entender, comprender, explicar, interpretar **hechos** que surgen de una actividad social humana que se denomina **actividad económica** o economía. (Dicho sea de paso el término economía nombra en castellano, mediante la misma palabra, a la disciplina y a la actividad y los hechos surgidos en ella.) Esa finalidad primigenia no debe perderse de vista.
2. Otra vez, cuando la economía, también como se planteará después, enfoca **hechos económicos** generados en acontecimientos, ocurrencias, situaciones o procesos surgidos históricamente capta ciertos **aspectos** de lo que los seres humanos hacen en sociedad (o societalmente)⁷, y esos aspectos no son ni más importantes ni tienen mayor capacidad o potencia, en algún sentido bien definido, que los **hechos políticos, sociales o culturales** surgidos en las actividades políticas, sociales o culturales de esos mismos seres humanos. Al mismo tiempo, la constitución de la sociedad, ese lugar común del que se ocupan las disciplinas sociales, no niega las evidentes **bases biológicas y evolutivas** que hacen que las sociedades, abordadas por esas disciplinas, son aquellas formadas por **miembros de la especie humana** o descendientes del *homo sapiens*.

La razón para este estado de cosas es el hecho, al cual me he referido ya antes brevemente, de que las ciencias sociales, como mucha de la biología pero no como la mayoría de los campos de las ciencias físicas, tienen que tratar con estructuras de esencial complejidad, v. gr. con estructuras cuyas propiedades características pueden ser exhibidas sólo mediante modelos compuestos por un número relativamente grande de variables. La competencia, por ejemplo, es un proceso que producirá ciertos resultados solamente si ocurre entre un número claramente grande de personas actuando.” (von Hayek, Friedrich August (1974) “The pretence of knowledge”, *Prize Lecture*, Lección a la memoria de Alfred Alfred Nobel, 11 de diciembre, p. 3. Traducción del autor de este texto). Esta teoría del conocimiento económico reposa en el hecho de que la naturaleza misma de las interacciones entre los miembros de la especie humana tal como ocurre en la biología, y tomando como ejemplo la competencia, no se obtiene mediante el reconocimiento de hechos fincados históricamente en las sociedades humanas.

7 Se usa el neologismo societal para referirse a lo que ocurre en sociedad y se reserva el término social para referirse al aspecto de lo societal del que trata la sociología.

3. La economía en cuanto disciplina empírica que trata hechos determinados históricamente compartirá características con otras que tienen rasgos similares, en particular con aquellas que poseen el atributo de la **irreversibilidad histórica** y no pueden ser, por lo tanto, **experimentales, aunque tengan** la posibilidad de usar recursos experimentales de manera acotada, como la astronomía, la sismología o la meteorología para citar sólo algunas entre las disciplinas naturales.
4. A la vez, la economía como disciplina que trata algunos aspectos de la sociedad no puede ignorar que sólo aporta un punto de vista, siempre factible de ser completado, por otros puntos de vista surgidos de la práctica de otras disciplinas. Simultáneamente, no será tampoco posible enfocar algunas formas del devenir histórico de la sociedad sin construir dispositivos específicos en las fronteras entre disciplinas con el objeto de aprehender hechos difíciles de captar desde una sola disciplina, haciendo así surgir la sociología económica, la politología económica o la economía social.

Para decirlo a modo de consignas. Los pre–juicios estipulados no afirman imperialismo alguno de una disciplina social sobre las otras, v. gr. el imperialismo de la teoría económica, pero no niegan las especificidades de las que tratan las distintas disciplinas. Al mismo tiempo, los pre–juicios introducen varias conexiones con las disciplinas naturales, sobre todo de forma específica: desde su perspectiva empírica, con las no experimentales, y desde el traslape entre sociedades y especie humana, con las biológicas y psicológicas.

Además, la introducción de los pre–juicios abre la complementariedad disciplinaria, establece la posibilidad de la interdisciplina para tratar, mediante disciplinas nacidas por hibridación, aspectos irreductibles a las disciplinas primigenias y, todavía más, hace aparecer la configuración de transdisciplinas más allá de las disciplinas aparentemente conexas haciendo surgir, entonces, por ejemplo, la economía de la actividad cultural o la psicología económica.

Después de este ya largo recorrido por la árida temática de **la clasificación de las ciencias**⁸ es factible precisar el enfoque que se usará aquí para decir algo respecto a la cientificidad de las disciplinas sociales.

8 Ver Kedrov, Boniface M. (1974) *Clasificación de las ciencias*, Moscú: Editorial Progreso.

I. Precisión de enfoque. La perspectiva general asumida en estas páginas es aquella de la metodología de la investigación económica. Esta perspectiva se expresa aquí mediante un enfoque argumental de la investigación que distingue dos ángulos, lentes, facetas o dispositivos de visibilidad para comprender la actividad investigadora desde la argumentación. La faceta A enfoca las estructuras de los argumentos nacidos en la investigación y los requisitos para que esas estructuras funcionen y operen de la mejor forma posible. La faceta B mira las características sustantivas de los argumentos económicos y las formas en que dichas características recuperan los hechos estilizados. Estas facetas del enfoque argumental son las que, en la metodología económica, hacen posibles algunas respuestas a las preguntas siguientes.

1. *Faceta estructural.* Cómo se produce un **discurso** acerca de **hechos estilizados** que sea un **argumento convincente** porque ha pasado las **pruebas de la refutación** de **aquellos otros** que hacen una actividad investigadora sobre asuntos comunes o similares.
2. *Faceta sustantiva.* Cómo se hace para responder preguntas sobre hechos que, para el sentido común disciplinar, resultan de las **decisiones más o menos voluntarias** de los seres humanos, cuando hay **interacciones** entre ellos y funcionan **instituciones** acordadas en las cuáles ellos se comunican sobre **motivos y razones de las decisiones** que toman, los **objetos** respecto a los que interactúan y los **resultados posibles** que esperan obtener de sus mutuas actuaciones.

El enfoque propuesto está basado, así, en dos materiales lábiles, dispersos y cuestionables pero, al fin y al cabo, esenciales en la práctica de los investigadores. Un primer ingrediente son los discursos destinados a convencer a alguien, llámese este destinatario: otro colega, un demandante de consulta, el gestor de alguna organización, un tomador de decisiones o un ciudadano de a pie. El otro componente es el sentido común de esos mismos investigadores *qua* practicantes de una disciplina. El problema consiste en decir algo sobre un asunto prestigioso y preciso como el de la cientificidad a partir de materiales tan carentes de delimitaciones y estructuraciones como los discursos y el sentido común.

La idea principal de este ensayo es que: i) si se parte de una concepción pragmática de la investigación en una disciplina empírica de las ciencias sociales como la economía, y ii) se usa un enfoque argumental para reconstruir la metodología implícita en la actividad investigadora, la cientificidad de las disciplinas sociales estará determinada por los siguientes puntos:

1. La pertinencia, coherencia y verdad de los discursos que se producen y defienden,
2. la interiorización que exista, en el seno de las respectivas comunidades de investigadores, de los presupuestos de actuación pública, buena fe, competencia disciplinaria y discriminación epistemológica que tengan sus miembros al juzgar los discursos de otros, y
3. el entrenamiento que hayan adquirido los investigadores de la disciplina de que se trate para dar respuestas sobre hechos que, de acuerdo al sentido común disciplinar, suponen decisiones e interacciones humanas en contextos institucionales donde quienes actúan tienen capacidades comunicativas sobre los fundamentos de las acciones mismas y de sus resultados.

Es claro que al postular este enfoque en el marco acotado por la concepción pragmática y por los pre-judicios anteriores se asumen algunos compromisos fuertes. Cuando se parte del sentido común de los investigadores se supone que hay comunidades configuradas de forma disciplinar, interdisciplinar o transdisciplinar que realizan una práctica investigadora de acuerdo con hábitos, costumbres o rutinas relativas al ámbito correspondiente y sujeta a reglas y normas estipuladas formal o informalmente en el seno de esa comunidad y de manera relativamente autónoma respecto de otras y de las organizaciones donde trabajan los investigadores. Tal comunidad, además, por su carácter, es transnacional pero tiene implantaciones más o menos establecidas nacionalmente. Cuando se dice discursos éstos son los nacidos en disciplinas empíricas connotadas históricamente y, en particular, en una disciplina referida a una sociedad constituida. Es factible que esa disciplina pueda ser una interdisciplina o una transdisciplina de carácter empírico.

La científicidad será pues un atributo de disciplinas que practican los investigadores. Pero este atributo no dependerá sólo de lo que los investigadores dicen en sus discursos sobre sus campos de investigación de una forma que ellos pretenden que sea pertinente, coherente y verdadera – como en las teorías de la ciencia ancladas en la filosofía de la ciencia – sino también del grado en que las comunidades de investigadores interiorizan y ponen en práctica presupuestos de diferente carácter - como lo requiere hoy una filosofía de la actividad científica-

II. *¿Qué está implícito, en términos de filosofía de la ciencia, en la faceta estructural del enfoque argumental adoptado?* Conviene tal vez ir con tiento sobre los términos y frases presentados con diferentes tipos de subrayados, destaques y tipografías en los párrafos anteriores.

La perspectiva asumida es completamente pragmática. Y depende de la afirmación hecha anteriormente de que la práctica implicada es la investigación en una disciplina empírica⁹. Ésta tiene algunas connotaciones fuertes que se enlistan a continuación.

1. Las prácticas, en particular, las científicas, están sumidas y se realizan en comunidades que tienen hábitos, rutinas, procedimientos de actuación y hasta tradiciones de cómo plantear preguntas importantes, enfocar problemas relevantes y proporcionar respuestas que están implícitos o están tácitamente codificados.
2. Esas características comportamentales son establecidas y estudiadas actualmente por diferentes disciplinas que estudian la actividad de los investigadores y condicionan continuamente pero de manera cambiante, las formas y los modos de hacer investigación.
3. Cuando, por ejemplo, uno se sitúa entre los investigadores de la economía es factible caracterizar con cierto grado de acotamiento cómo parten para iniciar una investigación, en particular, cómo aíslan y abstraen sus asuntos, qué recursos ponen en juego para tratarlos, de qué manera los usan para

9 Los conceptos para caracterizar esta práctica provienen de la noción de racionalidad de Simon, Herbert A. "De la racionalidad sustantiva a la procesal", in Hahn, Frank y Martin Hollis (comps., 1986), *Filosofía y teoría económica*, México: F.C.E. Breviarios núm. 398, 130 – 171 y de la concepción de instituciones de North, Douglas C. (1993) "Economic performance through time", *Prize Lecture*, Lección a la memoria de Alfred Alfred Nobel, 9 de diciembre.

aproximarse o abordar el problema de interés. Aquí en todo caso interesa retener que un enfoque metodológico basado en una concepción pragmática de la investigación no estipula requisitos *a priori* para demarcar esa investigación ni postula un canon sobre cómo hacerla.

4. La investigación en una disciplina empírica como la economía no puede ignorar que esa práctica tomará en cuenta alguna clase de información sobre la actividad económica que puede provenir de fuentes muy diversas: la experiencia cotidiana del investigador, o de otros investigadores, algunas descripciones relativamente aceptadas en la comunidad respectiva de casos ilustrativos o datos específicos relativos a algún caso considerado importante, bases de datos con diversos grados de estructuración o combinaciones distintas, según posibilidades de accesibilidad y dificultad de la información, de todas estas fuentes. Las relaciones entre el planteamiento inicial del asunto que se quiere investigar, la forma en que el investigador lo torna una colección de problemas (o lo problematiza) y las fuentes que usará son, de primordial importancia, para todo lo que se establecerá luego sobre las características epistemológicas de las disciplinas sociales. Es imprescindible señalar que esas relaciones entre planteamiento inicial, problema derivado y fuentes de información dependerán del contexto de la actividad investigadora pero no son preestablecidas según un enfoque externo previo y codificado en manuales de metodología o proporcionado por expertos en metodología o por filósofos de cabecera.

1. Los términos ‘discurso’ y ‘hechos estilizados’ tienen un papel crucial en esta versión pragmática de lo que se hace en la investigación económica. Aunque resulte trivial conviene no pasar por alto algunas precisiones e implicaciones que tiene el uso de dichos términos. Al poner el acento en el discurso y los hechos se está diferenciando entre una entidad lingüística (el discurso) y una que no es tal (los hechos) que son, según los pre-juicios, una entidad empírica. También es necesario decir que el discurso no está, en principio, connotado ni caracterizado en tanto que los hechos se afirma que son hechos estilizados. Ello significa que, por lo menos, el investigador ha realizado dos operaciones cruciales:

1. habiendo aislado su asunto y establecido una problematización adecuada, el investigador elegirá entre acontecimientos, ocurrencias y situaciones históricamente condicionados algunos hechos que tienen un carácter hipotética y conceptualmente repetible –aunque más no sea como un ensayo mentalmente realizado– y los habrá caracterizado mediante recursos de tipo verbal, gráfico, estadístico o combinaciones de ellos, y
2. obtenidos los hechos, éstos se presentarán y organizarán de forma tal que, desde el punto de vista del investigador -aquel punto de vista que está referido en su problematización- den cuenta de los elementos principales del asunto estudiado o, como se dice habitualmente entre la comunidad de investigadores, cuenten lo que se quiere decir o narren una historia con el sentido deseado o la finalidad estipulada, es decir, estilicen las apreciaciones que tiene el investigador sobre el devenir económico.

2. Si quiere circular entre los investigadores y más que ello, generar consecuencias sobre las acciones de otros seres humanos, un discurso respecto a hechos estilizados requiere convertirse en un ‘argumento convincente’. Para que una porción organizada de lenguaje se convierta en **argumento** es necesario que esté estructurado como tal, es decir, que sea un conjunto de enunciados para los cuales se ha ofrecido una **justificación**. También para que la argumentación contenida en el discurso haya resultado convincente se necesita que otros que jueguen el papel de oponentes al investigador, sus críticos, hayan dejado de refutarla aunque sea momentáneamente. Es así que este enfoque metodológico es argumental porque en él se trasponen explícitamente algunos conceptos de las teorías de la argumentación a la caracterización y la comprensión de la actividad investigadora. Esos conceptos conviene relevarlos.

El investigador, el proponente del argumento, elige y acota su asunto y lo problematiza de *motu proprio*, delimita las fuentes y luego filtra diversos materiales hasta que obtiene sus hechos estilizados y sobre ellos hace su discurso. Hasta allí los oponentes, sean éstos sus pares de un equipo de investigación, los árbitros de posibles revistas

a donde mandará su trabajo, o sus contratantes, si se trata de una investigación por encargo, o los miembros de comités técnicos o editoriales de evaluación por pares a los que someterá su trabajo, no han, aparentemente, actuado. A pesar de ello, en la mente del investigador y en el trabajo cotidiano, en la misma medida que va configurando paso a paso un resultado del proceso de investigación, está considerando los juicios, los dictámenes, las críticas posibles de sus potenciales oponentes. La dialógica de la argumentación está en el seno mismo del proceso de la investigación.

Las teorías de la argumentación han sido la forma clásica de racionalizar discursos de todo tipo con la finalidad de detectar sus múltiples fallas¹⁰. La aplicación de una dialógica para interpretar la investigación científica, aunque no es una ruta muy recorrida, ha sido intentada¹¹.

3. Las formas de justificación que contiene un argumento son muchas. Baste aquí decir que según el asunto y la forma en que se lo problematice serán aceptadas por los oponentes desde **formas deductivas** de fundar los argumentos hasta otras **no deductivas**. En todo caso lo importante será que el discurso resultante logre pasar las **pruebas de la refutación** de los otros.

4. El discurso resultante de una argumentación debe ser convincente para los oponentes de quien argumenta. Ello supone que los oponentes juzgarán diversos aspectos del mismo y los refutarán hasta que se convenzan de las respuestas del investigador. De forma muy simple se plantean, a continuación, los aspectos medulares acerca de los cuales el investigador debe convencer a sus oponentes.

5. En este primer nivel de exposición se presupone que, tanto el investigador como sus oponentes, cuando presentan y refutan sobre la materia de la que versa el discurso lo hacen como si se dieran algunas condiciones necesarias específicas para que haya argumentación. Estas condiciones se sintetizan en los siguientes presupuestos: ellos actúan

10 Una versión de cómo funciona una teoría de la argumentación se puede consultar en Pereda, Carlos (1995) "Teorías de la argumentación", en Olivé, León (ed.), *Racionalidad epistémica*, Madrid: Editorial Trotta/CSIC, 73-89. Las fallas de los procesos de argumentación, los "vértigos argumentales" como diría Pereda, están caracterizados y analizados junto con sus consecuencias éticas en Pereda, Carlos (1994) *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona: Anthropos; México: UAM – I.

11 Rescher exploró esta perspectiva de la investigación para las ciencias naturales y la llamó dialéctica en Rescher, Nicholas (1977), *Dialectics. A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge*, Albany: State University of New York Press.

en el marco de una conversación pública donde están asegurados los criterios de anonimidad, transparencia y réplica válida (presupuesto de actuación pública), presentan sus posiciones y juzgan con buena fe y no intentan imponer sus concepciones morales individuales (presupuesto ético), son competentes respecto al asunto que investigan o juzgan (presupuesto de capacidad disciplinar) y tienen forma de distinguir algunas propiedades del discurso como su pertinencia, coherencia y verdad (presupuesto de capacidad epistemológica). En un segundo nivel, y dado que en la investigación realmente existente hay diferentes grados de alejamiento respecto de estos presupuestos ideales, se establecerán algunos factores que distorsionan la argumentación y, por lo tanto, el proceso de investigación.

6. Planteadas en un orden lógico, el investigador deberá convencer a los oponentes de que su discurso goza, por lo menos, de las tres siguientes propiedades epistémicas.

1. La pertinencia del asunto enfocado en relación con algún marco que haga posible juzgar el porqué fue seleccionado y tiene alguna importancia, la relevancia u originalidad en términos de la disciplina o del problema delimitado debe ser bien establecida.
2. La coherencia interna del argumento en cuanto a la forma en que unos enunciados respaldan o sustentan a otros mediante procedimientos de carácter deductivo o no deductivo se requiere que sea bien defendida.
3. La verdad del discurso construido argumentalmente de acuerdo con algún criterio sobre la relación que guarda dicho discurso con aquello que se ha propuesto decir respecto a los hechos de partida se necesita que sea satisfecha.

7. Antes de seguir adelante con las implicaciones de la segunda gran característica de este enfoque argumental de la metodología, aquel proveniente no de la estructura misma de los argumentos sino del contenido que estos tienen en el sentido común disciplinar de la economía, vale la pena detenerse en los factores que interfieren o condicionan la satisfacción de los presupuestos enunciados y, por lo tanto, sesgan *a priori* la evaluación de los discursos sobre hechos estilizados.

Para la actual filosofía de la ciencia en la misma medida en que ha ido surgiendo una filosofía de la actividad científica¹² no sólo importan las condiciones que deben presentarse para que se cumpla el presupuesto de capacidad epistemológica sino también aquellas que hacen posibles los que tienen distinto carácter.

Se tiene así que un primer punto consiste en determinar por qué pueden existir alejamientos del presupuesto ético. Es claro que los alejamientos importantes de este presupuesto son aquellos que no se producen en forma intencional y consciente ni son producto de la violación deliberada de valores que, fuera del contexto específico del que aquí se trata, muy pocos seres humanos violentarían. Este alejamiento podría replantearse de la siguiente forma: por qué se puede estar dispuesto a favorecer en una evaluación de los atributos epistémicos de un discurso sólo a aquellos que coinciden con las propias convicciones morales (políticas, ideológicas). Las explicaciones más socorridas tienen que ver, sobre todo, con dos factores: el poder fáctico y los incentivos económicos. El primer factor alude al hecho de que en la medida que las comunidades de investigadores se configuran mediante redes jerarquizadas que hacen posible pasar las pruebas de la refutación, los que juegan el papel de oponentes tienden a sesgar el juicio para transformar dichas redes en filtros que refuercen jerarquías y creen lealtades. Al mismo tiempo, en la medida que es débil o se debilita el marco de actuación pública, no se forman contrapesos que eviten los sesgos introduciendo la reputación y el prestigio como compensadores de juicios estrictamente corporativos o incluso facciosos. El segundo factor se presenta cuando los oponentes tienen funciones de las que dependen no sólo el juicio sobre los atributos epistémicos sino también la asignación de remuneraciones, capacidades competitivas o puestos en organizaciones de investigación o de educación superior donde trabaja

12 La presentación del surgimiento de los estudios sobre la ciencia y de una filosofía de la actividad científica está en Echeverría, Javier (1998), *Filosofía de la ciencia*, Madrid: Ediciones Akal, 2ª edición. El surgimiento de concepciones en filosofía de la ciencia que reconocen la necesidad de considerar las prácticas científicas y no sólo las normas deducidas de un canon que responde a qué es la ciencia pueden rastrearse, en primera instancia, en Rescher, Nicholas (1979) *Sistematización cognoscitiva*, México: Siglo XXI editores, 1981 y en Hacking, Ian (1983), *Representar e intervenir*, Paidós-UNAM, 1996 y luego en el naturalismo epistemológico de Laudan, Larry (1990) *La ciencia y el relativismo: controversias básicas en filosofía de la ciencia*, Madrid: Alianza editorial, 1993, Kitcher, Philip (1993) *El avance de la ciencia*, México: UNAM, 2001 y Toulmin, Stephen (2001) *Regreso de la razón*, Barcelona: Ediciones Península, 2003.

el investigador. Los casos más típicos son aquellos donde responsables o jefes de esas organizaciones son miembros de comités de arbitraje de artículos, proyectos o premios a la investigación.

8. El presupuesto de capacidad disciplinar tiende a violentarse cuando además de los factores anteriores las sub-comunidades nacionales de investigadores son altamente endogámicas y no están abiertas al juicio de pares procedentes de diversas organizaciones de investigación del país o del extranjero. En este caso se requiere que actúen mecanismos de participación de pares externos, y no supeditados a ciertos nodos de las ramas de las redes jerarquizadas de investigadores, entre los oponentes para garantizar la competencia en sentido disciplinar. Es cierto que en la medida que se internacionalizan dichas redes el fenómeno endogámico puede repetirse de forma ampliada mediante el mismo ámbito transnacional. También en la satisfacción de este presupuesto juega un papel central que se cumpla el presupuesto de actuación pública. La argumentación, y por lo tanto las características formales de la investigación como proceso argumental, cumple con sus presupuestos en tanto se acerque, en su modelo heurístico, al primigenio modelo de la discusión en el foro donde finalmente la figura del público regulaba gran parte del cumplimiento de aquellos presupuestos que no eran relativos a la capacidad epistemológica.

III. ¿Qué está implícito para la filosofía de la ciencia en la faceta sustantiva del enfoque argumental? La primera prevención importante es, tal vez, del mismo carácter que la referida a la estructura de los argumentos. Así como no hay un canon, fuera de contexto e independiente de los presupuestos, para establecer la estructura argumental, tampoco puede haber reglas fijas para determinar cuáles son las características sustantivas de los argumentos. No obstante ello, dados los pre – juicios, la argumentación en disciplinas empíricas es sobre hechos y en disciplinas sociales es sobre hechos resultantes de actividades humanas realizadas socialmente. Pero de ahí en adelante habrá que irse paso a paso sobre algunos términos y frases que constan en la faceta B.

1. Los hechos de la economía no son por decirlo, de manera abrupta, hechos en bruto sino que han sido derivados y configurados de una forma precisa. Por lo general para poder caracterizarlos se parte de observar el devenir económico captando información diversa. Este tránsito desde

acontecimientos, ocurrencias y situaciones que devienen hasta obtener ciertos hechos supone la construcción de sistemas de información. Estos sistemas son dispositivos que transforman fuentes diversas en datos que hacen luego posible caracterizar ciertos hechos¹³. Los investigadores en economía son conscientes de que una parte importante de sus energías y de los fondos de sus proyectos de investigación se destinan a las tareas de identificar y organizar fuentes, definir algunas clases de indicadores, captar información sobre ellos y convertirlos en datos fiables. También los investigadores son particularmente sensibles a que después de que hicieron todo ese trabajo todavía no están en condiciones de generar hechos porque falta confrontar algunas intuiciones de cómo han sido las cosas con los resultados del análisis de datos.

2. Conviene detallar cómo se pasa de las fuentes de información a los hechos y cuáles son los recursos de orden conceptual, teórico, técnico e instrumental que se ponen en juego. Las fuentes de información fueron identificadas en concordancia con el asunto delimitado y con la problematización adecuada del mismo. Esas fuentes de información empírica son de muy diverso carácter y origen. Algunos ejemplos sirven para aclarar esos aspectos.

*Ejemplo 1: se quiere explicar como funciona un mercado de bienes de segunda mano*¹⁴. En este caso tal vez baste sólo con una información basada en la experiencia y bien conceptualizada. Es probable que sea suficiente con fijarse en la experiencia propia y la de otros acerca de cómo los participantes en el mercado ofrecen y demandan, cuáles cosas se comunican y de qué manera lo hacen respecto al objeto que intercambiarán, qué elementos están tomando en cuenta tanto para comprar como para vender y, finalmente, establecer cómo se cierra o culmina la transacción. Con esta información empírica que muchos considerarán muy pobre es posible resolver el problema planteado. En este ejemplo la relación entre señales informativas y conceptualización es sumamente directa y, lo mismo, la pregunta

13 Ver Puchet Anyul, Martín (1999), “Marcos descriptivos, sistemas y procesos generadores de información”, *Estudios sociológicos*, vol. XVII, núm. 51, sept.-dic., 921-955.

14 El modelo teórico de este tipo de mercados en términos de economía de la información está en Akerlof, George A. (1970) “The Market for ‘Lemons’: Quality Uncertainty and Market Mechanism”, *Quarterly Journal of Economics* 84, 488 – 500 y el papel que cumplen en la investigación económica está tratado en García-Bermejo Ochoa, Juan C. (2009) “Modelos teóricos de situaciones particulares y alcance general” en García-Bermejo, Juan C. (ed.), *Sobre la economía y sus métodos*, Madrid: Editorial Trotta/CSIC, volumen 30 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía.

sobre el funcionamiento de este mercado supone que la información es captable mediante la simple conceptualización hecha de forma que la relación entre la información y la respuesta que se formule cumpla con una **correspondencia entre categorías**. Esto significa que los mismos conceptos usados para captar la información son también útiles luego para argumentar sobre la interrogante planteada. En términos técnicos no hay muchas dificultades para pasar de las fuentes a ciertos datos que en este caso son, como puede apreciarse por el tránsito descrito anteriormente, solo cualitativos. Tanto las fuentes como los datos resultantes han sido delimitados por el modo de acotar el asunto y derivar el problema. Ambas acciones tienen sustento en distintos procedimientos de orden tradicional y teórico disciplinarios. Un mercado de segunda mano es, en primer lugar, una noción tradicional en economía. Es una entidad referida a mercados que son observables pero supone una gran abstracción de partida en la medida que sólo releva algunos rasgos de todos aquellos que tienen los mercados tal cual se observan en el mundo real. Entre ellos deben señalarse los siguientes: los objetos intercambiables ya lo han sido anteriormente de forma tal que el uso los ha desgastado y modificado respecto a sus condiciones iniciales, sin importar el tipo de objeto el vendedor contará con más información sobre el objeto que el comprador. Claro está que si el objeto es un florero plateado, un comprador experto sabrá si efectivamente éste es de plata 0.975 como afirma el vendedor, o es de alpaca, o sólo tiene una delgada capa de plata que le da apariencia. En cambio sobre un automóvil usado siempre la asimetría informativa es mucho mayor aunque el comprador sea experto. No sólo será suficiente tener claro el objeto y la información respecto al mismo de los que están a uno y otro lado del mercado para explicar su funcionamiento, sino que también se requiere conocer que motivos mueven a compradores y vendedores y que esperan obtener del intercambio. La experiencia indica que, por ejemplo, quienes compran un florero plateado buscan satisfacer su curiosidad y goce estético mediante una pieza que tiene alguna historia que los retrotrae a su pasado familiar y, por lo general, quien lo vende sólo quiere obtener una ganancia, lo más alta posible, porque comúnmente es un revendedor o un propietario ya decidido por necesidad a desprenderse de sus viejos objetos. La transacción se cerrará cuando el precio establecido en el regateo satisfaga a ambos. Así

la transformación de la información en datos ha requerido básicamente: a) una noción tradicional: mercado de segunda mano, b) conceptos de objeto intercambiado, participantes en el mercado y transacción, c) diferencias de información relativas al objeto intercambiable, d) motivos del intercambio y e) forma de cerrar la transacción. Cuando se hayan especificado conceptos, estructura de la información y forma de cerrar la transacción se contará con los datos sobre los cuáles establecer ciertos hechos. El principal hecho relativo a este mercado es que la información disponible sobre el objeto a intercambiar es mayor para el vendedor que para el comprador. Si ahora, en lugar de esta teoría débil, que subyace en los conceptos introducidos: objeto, participantes, clase de información sobre el objeto, motivos del intercambio y forma de cerrar la transacción, se toma alguna teoría fuerte será posible explicar como funciona este mercado. El hecho estilizado principal que sugerirá una teoría fuerte basada en la economía de la información es que el comprador siempre descontará una prima de riesgo al precio propuesto por el vendedor porque sabe que el vendedor conoce características del objeto a intercambiar que el mismo ignora y podrían abaratarlo.

Ejemplo 2: se quiere establecer el efecto del IVA sobre los ingresos de las personas. A diferencia del ejemplo anterior se dice en economía que éste es un asunto de economía aplicada en lugar de uno de economía básica (o pura). Por ello será necesario establecer, en primer término, una forma de convertir las fuentes de información en datos y de derivar los hechos más refinada y con características técnicas que hacen necesario afirmar que se está propiamente ante un sistema de información. En el ejemplo 1 las fuentes eran las experiencias del investigador, el sistema de información estaba construido sobre un marco descriptivo sumamente simple: **una noción tradicional**: el mercado de segunda mano, **conceptos descriptivos** de objeto intercambiable, participantes y transacción, **formas de relacionarse** los participantes según motivos, información disponible y modos de comunicarse por medio de transacciones. El sistema de información capta los datos atribuyéndole nombres a cada noción, conceptos y formas definidas:

- a) **Noción de economía** (tradicional):
mercado de segunda mano de floreros plateados o autos usados

b) Conceptos descriptivos:

objeto intercambiado: florero o autos, x

participantes: vendedores (v), compradores (c)

motivos: necesidad, goce

información disponible: $i_v(x)$, $i_c(x)$

c) Formas de comunicarse: regateo de precios: $p_v(x)$, $p_c(x)$

A partir de los datos obtenidos es posible establecer hechos.

Hecho:

$i_v(x) > i_c(x)$, c sabe que se cumple la diferencia de información

d) Hecho estilizado:

$p_c = p_v - a(i_v(x) - i_c(x))$ donde $a > 0$

Ahora bien, en este nuevo ejemplo no basta con una noción tradicional de economía sino que se requiere una noción filiada espacio-temporalmente, como por ejemplo: la actividad económica de México desde que las personas pagan el IVA. Las fuentes, junto con los conceptos para integrar el marco descriptivo, son también mucho más específicas, de forma tal que captar la información será también más costoso en términos de dificultad y esfuerzo. Las fuentes serán ahora registros de recaudación del IVA por tipos de bienes y servicios y encuestas de ingresos de los hogares que hagan posible responder lo que está contenido en la interrogante planteada¹⁵. Entonces los elementos del marco descriptivo serán ahora:

15 En un estudio sobre política fiscal de Hernández Trillo, Fausto, John Scott Andreta y Andrés Zamudio Carrillo (2000) "La reforma hacendaria integral: algunos retos", División de Economía, CIDE en www.internationalbudget.org/cdrom/papers/tax/CIDE.htm se presenta un cuadro donde se constata cuanto pagan de impuesto al valor agregado quienes pertenecen a cada tramo de ingreso y cuanto representa ese monto de la recaudación del impuesto así como cuanto es del ingreso del tramo respectivo. Esa forma de generar los datos que hace posible luego establecer relaciones entre las variables que los expresan da origen a la metodología econométrica que conduce a una clase específica de modelos teórico - empíricos. Una exposición de las características que tiene esta vertiente de la investigación económica la hace Sabau García, Hernán (2009) "Modelos y métodos econométricos dinámicos: aprendiendo con datos no experimentales" en García-Bermejo Ochoa, Juan C. (2009) "Modelos teóricos de situaciones particulares y alcance general" en García-Bermejo, Juan C. (ed.), *Sobre la economía y sus métodos*, Madrid: Editorial Trotta/CSIC, volumen 30 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía.

a) **Noción de economía** (descriptivo):

personas que pagan IVA y gobierno que recauda en México, 1977 - 2005

b) **Conceptos descriptivos:**

objeto intercambiado: impuesto recaudable, x

participantes: hogares pagadores, gobierno recaudador

motivos: imposición legal, financiamiento de funciones gubernamentales, información disponible: completa por razones legales, incompleta por el mecanismo recaudatorio

Personas agrupadas por nivel de ingreso	Ingreso promedio (1)	Ingreso promedio más transferencias monetarias (2)	Ingreso promedio más transferencias en especie (3)	IVA sobre (1)	IVA sobre (2)	IVA sobre (3)
I						
II						
III						

c) **Forma de comunicarse:**

pago del impuesto al comprar, recaudación del impuesto en forma indirecta

El sistema de información se integrará ahora mediante un conjunto de dispositivos técnicamente construidos para obtener, al fin de cuentas, una tabla de datos que contenga para cada periodo lo siguiente.

Las teorías débiles que sustentan ahora el sistema de información y la tabla de datos resultante están incorporadas en la contabilidad recaudatoria y en las encuestas de ingreso-gasto. Al mismo tiempo las teorías económicas se complementan con teorías estadísticas que sustentan la representatividad, relativa a la información de partida, que tienen las tablas de datos obtenidas. Un hecho que podría derivarse de los datos es que el IVA es regresivo desde el punto de vista de la distribución personal del ingreso: a menor ingreso se paga una mayor porción por concepto de IVA. Un hecho estilizado que remarcaría una teoría fiscal basada en que el gobierno debe corregir los sesgos regresivos de la tributación indirecta es que el peso del IVA para cada nivel de ingreso, después de las transferencias, es simplemente proporcional pero no

progresivo. La teoría fiscal que pretende la distribución equitativa del ingreso por razones de bienestar social se ocupa de dar argumentos convincentes respecto a las determinaciones de este hecho estilizado.

Antes de pasar a un último ejemplo conviene establecer de forma más precisa algunas relaciones entre aspectos teóricos, técnicos e instrumentales en el sistema de información y entre teorías débiles y fuertes, por un lado, y hechos y hechos estilizados, por el otro. La puesta en práctica de dispositivos técnicos de captación de información a partir de las fuentes y su transformación en datos es altamente dependiente de las teorías débiles que establecen la noción de economía, los conceptos descriptivos fundamentales y las formas de comunicarse entre los participantes. En toda delimitación de un asunto de interés y su problematización está implícita una noción de economía. En los ejemplos se han visto una noción tradicional, otra de cuño descriptivo y se verá luego una más que tiene un explícito fundamento descriptivo contable. A la vez, esta economía puede estar o no filiada espacio-temporalmente. Los procedimientos técnicos de captación y transformación de información en datos están orientados y referidos por una teoría débil que estipula básicamente: quiénes actúan en esa economía, qué objetos intercambian, con qué motivos lo hacen y con qué información cuentan. Si no se presuponen esos elementos cuando se diseñan los procedimientos aludidos se pierden, muchas veces, en la precisión técnica los objetivos para los cuáles se están generando los datos. Por su parte, cuando el diseño conceptual es exhaustivo para expresar la teoría débil se naufraga por la aparición de enormes problemas de representatividad y costo de los datos. El diseño técnico contempla, por lo general, aspectos conceptuales y teóricos tanto económicos como estadísticos, pero la fiabilidad de los datos depende, y algunas veces de manera crucial, de aspectos instrumentales que no siempre se tiene la paciencia de revisar en el diseño. Por ejemplo, que tan claros son los cuestionarios de las encuestas para las personas que la deben contestar o que tan adecuadamente entrenado está el personal de campo para realizar el levantamiento suelen hacer quebrar más de un esfuerzo de generación de datos. Debe decirse también que los investigadores con sesgo aplicado en economía trabajan cada vez más con datos provenientes de sistemas de información altamente institucionalizados que han ido refinando y desarrollando la calidad

de los aspectos teórico-conceptuales, técnicos e instrumentales. Las teorías débiles son responsables de los datos, de los hechos derivados de ellos y de sus caracterizaciones. Por lo general, no hay en economía datos y hechos pre-teóricos, pero lo que está incluido en ellos son elementos referidos, principalmente, a la descripción que sostiene los modos de observar la actividad económica de las sociedades. Por su parte, las teorías fuertes se dedican, principalmente, a filtrar hechos y a proponer explicaciones e interpretaciones sobre esos hechos resultantes que han sido estilizados.

Ejemplo 3: se quiere obtener la relación entre la composición por sectores (grupos socio-económicos, ramas de actividad económica, organizaciones, entidades administrativas, regiones geo-económicas u otra clasificación) y su evolución temporal. En este caso se está ante un asunto que los investigadores calificarían de economía aplicable más que aplicada pero que no llega a constituir una pregunta de economía básica aunque tenga larga tradición disciplinaria. La noción de economía implícita es una donde sus partes pueden agregarse, de alguna forma, para obtener el conjunto. Se requiere así una descripción contable. En un caso sencillo, en que haya sólo dos sectores como, por ejemplo, los residentes en el país y los no residentes (o residentes del resto del mundo) una primera dificultad será que el intercambio de objetos entre ellos se hará atendiendo a lugares de origen –el país y el resto del mundo– que manejan unidades de cuenta diferentes y que se requieren resolver aspectos técnicos específicos para poder sumar el ingreso interno (el obtenido por los residentes) con el externo (el que perciben los no residentes por importaciones y pagos que hacen los residentes). La solución de esta dificultad conduce a establecer la forma en que se realizan las transacciones entre ambos sectores y la capacidad que tienen de transmitirse información por medio de las señales implícitas en esas transacciones. Dichas señales, por la naturaleza contable de la descripción, no son otras que precios –mediados por la tasa de cambio entre el país y el resto del mundo– y cantidades de mercancías o de servicios que prestan los propietarios de recursos tales como trabajo, conocimientos, capacidad empresarial, tierra, etc. El marco descriptivo en este caso es el siguiente:

a) **Noción de economía** (descriptivo contable):
economía de un país durante un período

b) **Conceptos descriptivos:**
objetos intercambiados: mercancías, Y y servicios factoriales, Z
participantes: residentes, no residentes motivos: satisfacer necesidades mutuas mediante el comercio de mercancías y servicios factoriales información disponible: precios y cantidades del país y del resto del mundo y la tasa de cambio entre el país y el resto del mundo

c) **Forma de comunicarse:**
compra-venta de mercancías y servicios factoriales Las tablas de datos que se obtendrán de un marco descriptivo de esta índole serán para el país y cada período¹⁶, en diferentes unidades de cuenta interna y externa, las siguientes:

	Gasto de los residentes	Gasto de los no residentes	Totales
Ingreso de los residentes	D	TX	YN
Ingreso de los no residentes	TM	0	TM
Totales	GI	TX	Z

Con estos datos es posible delimitar múltiples hechos como los siguientes.

d) **Hechos:**
movimientos de la composición del ingreso de la economía respecto a los perceptores residentes y no residentes, y del gasto en

¹⁶ Por ejemplo, en el documento de Puchet Anyul, Martín y Manuel García Álvarez (2004) “Un enfoque contable y estructural al crecimiento y la acumulación en Brasil y México (1983-2000)”, *Serie estudios estadísticos y prospectivos de la CEPAL*, núm. 28, diciembre, se usan tablas de datos de ingresos y gastos para estudiar las trayectorias de las economías de Brasil y México. Una revisión actual de los métodos y modelos basados en esta clase de información está en Sarma, Atul “Computable General Equilibrium and Policy Analysis” y en Alagh, Y. K. “Development Models: the Next Phase” que están compilados en Pandit, V. Y K. R. Shanmugam, eds. (2009) *Theory, Measurement and Policy. Evolving Themes in Quantitative Economics*, Nueva Delhi: Academic Foundation y The Indian Econometric Society.

relación con quienes lo ejercen, evolución de ingresos y gastos en términos de las unidades de cuenta interna y externa, y de las cantidades y precios relativos en que se descomponen.

e) Hechos estilizados:

desempeño de los ingresos reales de residentes y no residentes en relación con el tipo de cambio.

Los ejemplos ilustran que para juzgar sobre la calidad intrínseca de los argumentos y, en particular, para responder que tanto fundamento tienen respecto a lo que defienden, en la presentación que cada disciplina haga de algún asunto es necesario, por lo menos, estipular: por qué y cómo se ha elegido ese asunto, cómo se han obtenido los problemas derivados y qué marco descriptivo se ha formulado para generar datos y obtener hechos que hagan posible fundamentar respuestas (o soluciones) que tengan atributos de pertinencia, coherencia y verdad.

IV. Al fin de cuentas ¿de qué depende la científicidad de las disciplinas sociales?

La científicidad de una disciplina es un atributo polivalente e intrínseco. Si las investigaciones se desarrollan siguiendo el modelo argumental deben satisfacerse los presupuestos que aseguran que los argumentos gocen de las propiedades de pertinencia, coherencia y verdad. Para ello se requiere que ellos pasen por los filtros disciplinares respectivos y que dichos mecanismos presupongan:

i) **actuación pública:** los juicios decisivos sobre los argumentos se hacen de manera que no importa el proponente – el autor es anónimo para quien juzga (criterio de anonimidad), que la evaluación que conduce a los juicios sigue un proceso preestablecido que es conocido y cierto tanto para quienes juzgan como para quienes son juzgados (criterio de transparencia) y que siempre quien defiende un argumento tiene oportunidad de refutar las objeciones (criterio de réplica válida),

ii) **ética:** los proponentes de un argumento y sus oponentes, jueguen éstos o no un papel de arbitraje, se guían por la buena fe, la honestidad en las actividades que realizan y no pretenden imponer sus concepciones morales, políticas o ideológicas personales por sobre aquellas que ostentan los otros,

iii) **capacidad disciplinar**: los investigadores en sus papeles de proponentes u oponentes tienen el conocimiento y las habilidades que conforman la competencia suficiente para presentar y defender los argumentos en el marco de las disciplinas que practican, y

iv) **capacidad epistemológica**: los practicantes de una disciplina tienen forma de distinguir y capacidad de estipular las propiedades de pertinencia, coherencia y verdad de un argumento, aunque éstas se conciben de forma intuitiva e implícita en los juicios sobre argumentos ajenos.

En consecuencia, si los argumentos se filtran mediante mecanismos que satisfacen los presupuestos mencionados se están cumpliendo las primeras condiciones de científicidad de una disciplina. Ello significa que la científicidad es un atributo disciplinar que depende de la satisfacción de presupuestos que se refieren a valores de publicidad, éticos y de capacidades disciplinar y epistemológica que deben respetar los practicantes de una disciplina.

Las condiciones derivadas de científicidad son aquellas que hacen posible que los argumentos que se formulan en una disciplina satisfagan propiedades de pertinencia, coherencia y verdad. Estas propiedades dependen de que se satisfagan presupuestos relativos a la pertinencia, coherencia y verdad de discursos situados de manera disciplinar. En economía se requieren presupuestos ontológicos, aquellos que informan el discurso acerca de qué es la actividad económica, lógicos, los que exhiben como de pasa de unas porciones a otras del discurso, epistémicos, los que acotan cuál es el sentido implícito que tiene la verdad en el discurso y metodológicos, esos otros que precisan cómo se justifica la pertinencia, la pertinencia y la verdad.

Así al fin una disciplina ostentará científicidad, en primer término, en la medida que los argumentos se filtren en condiciones de actuación pública, éticas y de ostensibles capacidades disciplinar y epistemológica. Y, en segundo término, cuando las justificaciones contenidas en los argumentos sean adecuadas a las propiedades ontológicas, lógicas, epistémicos y metodológicas establecidas mediante el sentido común disciplinar. Por ello, según que se satisfaga de las condiciones enumeradas para filtrar argumentos y que propiedades tengan éstos en relación al juego de presupuestos disciplinar, será el grado de científicidad de una disciplina y, de ella misma, en un contexto local.

Sociología de los intelectuales y teoría de la ideología

Mauricio Gil

Los intelectuales y el problema de la hegemonía

Qué sea un intelectual es una pregunta que no se puede responder de manera general y abstracta, al menos no según la estrategia de las definiciones, pues los intelectuales, como todo producto cultural, son una creación histórica, en este caso específico, de origen moderno-europeo¹. De ahí que sólo analógicamente y con las precauciones debidas se pueda usar el concepto para un chamán de cualquiera sociedad no occidental, actual o del pasado, o para un filósofo griego del siglo IV. Se puede partir de ese tipo de figuras para entender el carácter de los intelectuales contemporáneos, pero sólo a manera de introducir el problema. Bauman, por ejemplo, inicia su reflexión en *Legisladores e intérpretes* con una “etiología de los intelectuales” basada en la distinción que operaron (y operan) las “sociedades primitivas” entre los que saben y los que no saben, y la consecuente creación del complejo poder/conocimiento, pero sólo para discutir a continuación la cambiante función del estrato social de los intelectuales en la época moderna². Goldfarb, en cambio, en *Los intelectuales en la sociedad democrática*, comete el error de presentar ahistóricamente “el tipo ideal del intelectual” recurriendo a la figura de Sócrates, para luego presentar una tipología de los intelectuales contemporáneos³.

1 De hecho, la misma palabra fue inventada en Europa recién a fines del siglo XIX (Bauman 1997: 35-36).

2 *Ibid.*: 17-34.

3 Goldfarb 2000: 36-41.

El problema del enfoque de “tipo ideal” es que todo tipo ideal tiene una historia. En nuestro caso, parece cierto que es más bien la figura de *les philosophes* del siglo XVIII la que funciona como arquetipo y utopía del intelectual moderno⁴. De ello resulta que definiciones como las de Goldfarb (“los intelectuales son tipos especiales de extranjeros [en sentido metafórico] que prestan atención singular a sus facultades críticas, que actúan de forma autónoma de los centros de poder y se dirigen a un público general, desempeñando en las sociedades democráticas el papel especializado de fomentar la discusión informada sobre temas sociales urgentes”) resulten engañosas⁵. Más lúcida es la estrategia de Bauman, quien se niega a imputar al concepto de intelectual “ninguna característica real o postulada que pueda asignarse[le] [...] como sus cualidades innatas, atributos conquistados o posesiones adquiridas”, cuando lo que hay que hacer es “ubicar la categoría del intelectual dentro de la estructura de la sociedad más amplia como un ‘sitio’, un ‘territorio’ en el interior de dicha estructura; un territorio habitado por una población cambiante y expuesto a invasiones, conquistas y reclamos legales, como lo están todos los territorios comunes⁶”. Desde este enfoque sociológico, Bauman desarrolla una discusión histórica sobre las funciones que los intelectuales europeos habrían jugado a lo largo de la época moderna –como “legisladores” primero, como “intérpretes”, después–. A pesar de lo sugerente del análisis de Bauman, probablemente son Gramsci y Bourdieu los que han desarrollado los enfoques más consistentes y comprensivos sobre el problema de los intelectuales y sus funciones, y por ello intentaremos una síntesis de sus aportes.

Aunque Gramsci se apartaba de lo que él entendía como “perspectivas sociológicas” que había que criticar, también entendía que “el error metodológico más difundido [es] el de haber buscado este criterio de distinción en lo intrínseco de las actividades intelectuales y no, por el contrario, en el conjunto del sistema de relaciones en el que aquéllas (y por lo tanto los grupos que las encarnan) vienen a encontrarse en el complejo general de las relaciones sociales⁷”. Su contribución específica proviene de la importancia que asignaba a los intelectuales en la lucha política. Como escribió Felice Platone, “[l]a

4 Bauman 1997: 35-58.

5 Goldfarb 2000: 55.

6 Bauman 1997: 31-32.

7 Gramsci 2001: 355.

idea de que se debería desesperar del futuro si grupos de intelectuales no se ligaran indisolublemente a las clases progresivas, era una idea sobre la cual Gramsci volvía continuamente desde los tiempos de *L'Ordine Nuovo*⁸, aunque la verdadera importancia práctica y teórica del asunto la estableciera en *Algunos temas de la cuestión meridional* (1926), donde vincula directa y orgánicamente el problema de los intelectuales con el de la hegemonía. En ese momento, la preocupación de Gramsci y de los comunistas turineses era la construcción de la hegemonía proletaria en una Italia dividida en un norte industrial y proletario y un sur agrario y campesino. A ese desafío político se oponían enormes obstáculos, entre los cuales se contaban los propios prejuicios obreros respecto del “lastre meridional”, así como la gran desconfianza de los campesinos meridionales hacia el proletariado septentrional, todo lo cual era resultado de los respectivos complejos ideológicos en los que se hallaban atrapadas ambas clases. En ese texto Gramsci narra el trabajo político de los comunistas entre los obreros de Turín y su relativo éxito para romper su corporativismo de clase y, por el otro, describe la conformación social del Mediodía italiano para explicar la manera en que el proletariado podría conquistar la dirección política de los campesinos meridionales. Es en este punto que introduce su famoso análisis del papel y la importancia de los intelectuales en la estructura del “monstruoso bloque agrario” –de los intelectuales medios de la pequeña y mediana burguesía rural como intermediarios de “la gran masa campesina amorfa y disgregada”, y de los grandes intelectuales como Giustino Fortunato y Benedetto Croce que “representan las claves de bóveda del sistema meridional”⁹–. En este punto conviene subrayar este último tropo, pues alude al papel crucial de los intelectuales en el sostenimiento del bloque histórico de un modo

8 Citado en Martínez Lorca 1981: 30.

9 El texto completo dice así: “La sociedad meridional es un gran bloque agrario constituido por tres estratos sociales: la gran masa campesina amorfa y disgregada, los intelectuales de la pequeña y media burguesía rural, los grandes terratenientes y los grandes intelectuales. Los campesinos meridionales se encuentran perpetuamente en fermentación, pero, como masa, son incapaces de dar una expresión centralizada a sus aspiraciones y a sus necesidades. El estrato medio de los intelectuales recibe de la clase campesina los impulsos de su actividad política e ideológica. Los grandes propietarios, en el terreno político, y los grandes intelectuales, en el terreno ideológico, centralizan y dominan, en última instancia, todo ese conjunto de manifestaciones. Como es natural, la centralización se verifica con mayor eficacia y precisión en el campo ideológico. Por eso Giustino Fortunato y Benedetto Croce representan las claves de bóveda del sistema meridional y, en cierto sentido, son las dos figuras máximas de la reacción italiana” (Gramsci 1980: 302-303).

notablemente exacto. La metáfora es arquitectónica, como la marxiana del *Überbau* (superestructura) que está presupuesta, pero añadiéndole una precisión. La *clave de bóveda* de un edificio es un elemento crucial en el remate de una construcción, y tiene una característica: al ser el primer componente que se resquebraja cuando la estructura empieza a fallar, hace las veces de un indicador de estabilidad. La clave de bóveda, entonces, reúne aspectos estructurales y de conocimiento, y resulta por ello una metáfora singularmente adecuada para aquello que Gramsci estaba tratando de comunicar: la función primordial del “bloque intelectual que prácticamente sirvió hasta ahora para impedir que las resquebrajaduras del bloque agrario se volviesen demasiado peligrosas y determinasen un derrumbe¹⁰”.

En *Algunos temas de la cuestión meridional* Gramsci también introduce una distinción que en los *Cuadernos* desarrollará con más detalle: aquella entre intelectuales orgánicos y tradicionales. Esta distinción no siempre es clara. La razón de ello es que Gramsci no estaba interesado en un modelo abstracto de los intelectuales, sino en criterios de análisis de su posición y función en el conjunto social. Para el caso de la Italia meridional de ese tiempo, Gramsci precisaba así su proveniencia, posición estructural, función y hasta “psicología”:

El intelectual del sur procede principalmente de una capa que es todavía considerable allí: el burgués rural, o sea, el propietario pequeño y medio de tierras que no es campesino, que no trabaja la tierra, que se avergonzaría de ser labrador pero que, de la poca tierra que tiene y que da en arriendo o en simple aparcería, quiere obtener lo suficiente para vivir bien, para mandar los hijos a la universidad o al seminario, para constituir la dote de las hijas que tienen que casarse con un oficial o con un funcionario civil del estado. Los intelectuales reciben de esa capa una áspera aversión al campesino trabajador, considerado como máquina de trabajo que hay que roer hasta el hueso y que se puede sustituir fácilmente dada la superpoblación trabajadora, y reciben también el sentimiento atávico e instintivo de un pánico loco al campesino y a sus violencias destructivas, y, por tanto, una costumbre de refinada hipocresía y una refinadísima habilidad para engañar y domesticar a las masas campesinas¹¹.

10 Gramsci 1980: 307.

11 *Ibid.*: 303-304.

La función de este “estrato medio” de intelectuales (curas, abogados, notarios, médicos), explica Gramsci, era servir de intermediarios –muchas veces a través de las composiciones y descomposiciones de los partidos locales– entre el campesinado, los grandes terratenientes y la administración estatal. Junto con esto, lo propio de estos intelectuales medios era la subordinación en que se encontraban respecto de los grandes intelectuales como Croce, por razones estructurales y no sólo de relativo talento personal, en particular debido al “hecho de que en el sur, junto a las grandísimas propiedades, hayan existido y sigan existiendo grandes acumulaciones culturales y de inteligencia en individuos sueltos o en reducidos grupos de grandes intelectuales, mientras que, en cambio, no existe una organización de la cultura media¹²”.

Gramsci mismo era uno de estos intelectuales meridionales actuando en el mundo septentrional, y a propósito de él y sus camaradas –el grupo de los comunistas turineses y su órgano, *L'Ordine Nuovo*– reconocía que también se encontraban bajo la influencia de los grandes intelectuales meridionales, pero sosteniendo a su vez que representaban “una ruptura completa con esa tradición y el comienzo de un nuevo desarrollo que ya ha dado frutos y los dará todavía”, sobre todo porque “presentaron al proletariado urbano como protagonista moderno de la historia italiana y, por tanto, también de la cuestión meridional¹³”. En esta vena, lo que Gramsci hacía era ofrecer un cuadro de las correlaciones de fuerza y de las luchas políticas e intelectuales en el nivel nacional más allá de la pura “cuestión meridional”, y planteaba lo que debía ser el programa estratégico de los comunistas italianos: “proponer a la clase obrera la destrucción del bloque agrario a través de la disgregación del bloque intelectual que es su ‘armadura flexible pero resistentísima¹⁴’”. Y en esta tarea, “gigantesca y difícil”, pensaba que los comunistas turineses debían aliarse a otros intelectuales que, aunque no fueran correligionarios comunistas, estaban haciendo una labor organizativa e intelectual en ese sentido, como Piero Gobetti. Frente a la renuencia de algunos de sus camaradas, escribía: “No comprender esto significa no comprender la cuestión de los intelectuales y la función que estos desarrollan en la lucha de clases¹⁵”.

12 *Ibid.*: 307.

13 *Ibidem*.

14 Martínez Lorca 1981: 173.

15 Gramsci 1980: 309.

Independientemente del análisis gramsciano de la Italia de los años 20, a nosotros nos interesan los aspectos heurísticos de su enfoque, que Gramsci profundizaría en sus *Cuadernos de la cárcel*. Respecto del tema de los intelectuales, su análisis está condensado en el Cuaderno 12, “Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales” (1932). Sobre la relación entre intelectuales orgánicos y tradicionales en particular, este texto sostiene que “una de las características más relevantes de cada grupo que se desarrolla hacia el dominio es su lucha por la asimilación y la conquista ‘ideológica’ de los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que es tanto más rápida y eficaz cuanto más elabora simultáneamente el grupo dado sus propios intelectuales orgánicos¹⁶”. ¿Quiénes son, pues, con más precisión, los intelectuales orgánicos, y quiénes los tradicionales? En primer lugar, es necesario recordar que Gramsci propone esta conceptualización como simplificación de un problema complejo “por las variadas formas que ha adoptado hasta ahora el proceso histórico real de formación de las diversas categorías intelectuales¹⁷”. En segundo lugar, que cada una de estas categorías incluye a su vez varias especies que se traslapan entre sí. En general, los intelectuales orgánicos provienen de la necesidad de cada grupo social “esencial” –esto es, de cada grupo que nace “en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica”– de crearse, al mismo tiempo y orgánicamente, “una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función no sólo en el campo económico, sino también en el social y el político¹⁸”. Para el caso del empresariado capitalista, por ejemplo, son el técnico de la industria, el científico de la economía política, el experto en leyes, y otros. Por su parte, los intelectuales tradicionales, cuya más típica expresión han sido los eclesiásticos –“monopolizadores durante largo tiempo [...] de algunos servicios importantes: la ideología religiosa, o sea la filosofía y la ciencia de la época, con la escuela, la instrucción, la moral, la justicia, la beneficencia, la asistencia, etcétera”–, tienen una larga historia de luchas y transformaciones que en el caso europeo dieron lugar al nacimiento de otras categorías impulsadas por la complejización social. “Así, se fue formando la aristocracia de la toga, con sus propios privilegios; un estrato de administradores, etcétera,

16 Gramsci 2001: 356.

17 *Ibidem*.

18 *Ibid.*: 353.

científicos, teóricos, filósofos no eclesiásticos, etcétera¹⁹". Más allá de su diversificación, Gramsci sintetiza así la tendencia general de los intelectuales tradicionales:

Así como estas diversas categorías de intelectuales tradicionales sienten con "espíritu de cuerpo" su ininterrumpida continuidad histórica y su "calificación", de igual manera se ven a sí mismas como autónomas e independientes del grupo social dominante; esta autopoición no carece de consecuencias en el campo ideológico y político, consecuencias de vasto alcance (toda la filosofía idealista puede fácilmente conectarse con esta posición asumida por el complejo social de los intelectuales y se puede definir la expresión de esta utopía social por la que los intelectuales se creen "independientes", autónomos, revestidos de características propias a ellos solos, etcétera. Hay que señalar, sin embargo, que si el papa y la alta jerarquía de la Iglesia se creen más ligados a Cristo y a los apóstoles que a los senadores Agnelli y Benni, no sucede lo mismo con Gentile y Croce, por ejemplo; Croce, especialmente, se siente fuertemente ligado a Aristóteles y Platón, pero no oculta, tampoco, que está ligado a los senadores Agnelli y Benni y es precisamente en esto donde hay que buscar el carácter más relevante de la filosofía de Croce)²⁰.

La utopía social de la autonomía puede ser objeto de una creencia más o menos ingenua según el estrato de intelectuales tradicionales de que se trate. A propósito, lo que escribe Gramsci del papa y de la alta jerarquía de la Iglesia tiene mucho de ironía, pero lo de Croce es clarificador en el siguiente sentido: Croce es un intelectual tradicional (del más alto nivel) y, a la vez, un intelectual orgánico, pues mantiene con ambos campos, el intelectual (Aristóteles y Platón) y el político (los senadores Agnelli y Benni), relaciones determinadas. Como veremos, la sociología de los campos culturales de Bourdieu aporta criterios valiosos para describir estas relaciones duales en términos del funcionamiento *relativamente autónomo* de los campos culturales, algo que Gramsci desarrolla sólo parcialmente en su explicación del papel del partido político moderno en relación con los intelectuales. Según Gramsci, el partido es la forma que tiene un grupo social de elaborar su propia

19 *Ibid.*: 354.

20 *Ibid.*: 354-355.

categoría de intelectuales orgánicos “directamente en el campo político y filosófico y no ya [solamente] en el campo de la técnica productiva”, pues el partido “es precisamente el mecanismo que en la sociedad civil cumple la misma función que cumple el Estado, en medida más vasta y más sintéticamente, en la sociedad política, o sea que procura la fusión entre intelectuales orgánicos de un grupo, el dominante, e intelectuales tradicionales²¹”. Por ello, y ya usando el vocabulario de Bourdieu, se podría argüir que uno de los límites del enfoque de Gramsci es que privilegia la función más directamente política de los intelectuales en el *campo político* (intelectuales orgánicos), descuidando la comprensión del propio *campo intelectual* en sentido estricto, cuyo funcionamiento explica el carácter específico de los intelectuales y lo que estos aportan a la lucha política²². Veamos entonces algunos aspectos de la teoría sociológica de los campos, que entiende todo campo como *campo de luchas*, rasgo esencial que permite conectar el enfoque de Bourdieu con la teoría gramsciana de los intelectuales.

Campo intelectual

El campo intelectual, como cualquier otro campo social, está hecho de relaciones de fuerza, de luchas y estrategias, de intereses y ganancias, pero donde todas estas *invariancias* revisten formas específicas²³. Lo que en primer lugar diferencia a unos campos de otros y establece sus fronteras es el tipo de capital en disputa (capital político, capital económico, capital cultural) que los actores luchan denodadamente por controlar. En el caso de los campos culturales, el capital que genéricamente está en juego es el *capital simbólico*, mientras que lo que distingue a unos de otros (campo artístico, campo científico, campo intelectual) es el *capital simbólico específico*, junto con los grados de autonomía relativa respecto del campo de poder²⁴. En el caso del campo intelectual (y del subcampo de las ciencias sociales en particular), el

21 *Ibid.*: 359-360.

22 En los términos de Bourdieu, “el intelectual es un personaje bidimensional que sólo existe y subsiste como tal si (y tan sólo si) está investido de una autoridad específica, conferida por un mundo intelectual autónomo (es decir, [relativamente] independiente de los poderes religiosos, políticos, económicos) cuyas leyes específicas respeta, y si (y tan sólo si) compromete esa autoridad específica en luchas políticas” (1992: 490).

23 Bourdieu 1976: 12.

24 Bourdieu 1992: 189.

capital simbólico específico es la *autoridad científica o intelectual* “de producir, de imponer e inculcar la representación legítima del mundo social”, mientras que su autonomía relativa es más bien reducida debido a que este poder sobre la representación legítima del mundo social es también objeto de las luchas en el campo político²⁵. Respecto de la autonomía relativa, es importante no sólo considerar la naturaleza de las coacciones externas y la forma en que se ejercen, sino también las modalidades de resistencia que opone el campo en cuestión, siendo que “una de las manifestaciones más visibles de la autonomía del campo es su capacidad de *refractar*, retraduciéndolas en una forma específica, las coacciones o las demandas externas²⁶”. En general, la reducida autonomía del campo intelectual, y del campo de las ciencias sociales en particular, se debe a que la presión externa es particularmente intensa en su caso, y también porque las condiciones internas de la autonomía son más difíciles de establecer en comparación con otros campos científicos: el *derecho de admisión* es poco exigente y la *censura* propiamente científica muy reducida (proposiciones sin sustento tienen más posibilidades de afirmarse y ser aceptadas, a diferencia de lo que ocurre en campos más autónomos). Por otro lado, en el interior de las ciencias sociales los agentes más heterónomos tienen más posibilidades de éxito porque suelen estar dotados, dentro y fuera del campo, de apoyos políticos, materiales e institucionales. Todo esto es así en las ciencias sociales porque el arbitraje propiamente científico por referencia a “lo real” es más complejo, ya que “la ciencia social es una construcción social de una construcción social²⁷”. Así, desde el punto de vista de la autonomía respecto de poderes externos, el campo de las ciencias sociales se sitúa en un espacio intermedio entre los campos científicos más “puros” (como la matemática) y el campo político.

Se impone entonces la consideración del *campo intelectual* en el contexto más amplio del *campo de poder*, porque es el campo de poder el que asigna –siempre como resultado de relaciones de fuerza y de lucha– una posición determinada en el mundo social a la fracción intelectual y artística²⁸. Por grande que sea su autonomía, el campo intelectual “está determinado en su estructura y su función por la posición que ocupa

25 Bourdieu 1976: 47.

26 Bourdieu 2003a: 75-76.

27 Bourdieu 2003b: 153.

28 Bourdieu 1971: 24.

en el interior del campo de poder²⁹”, de donde se derivan los pasos metodológicos que es necesario seguir en su estudio: 1) el análisis de la posición de los intelectuales con relación a la estructura del campo de poder; 2) el análisis de la estructura de las relaciones objetivas entre las posiciones de los grupos en competencia en el campo intelectual; 3) el análisis de “la construcción del *habitus* como sistema de las disposiciones socialmente constituidas que, como estructuras estructuradas y estructurantes, constituyen el principio generador y unificador del conjunto de las prácticas y de las ideologías características de un grupo de agentes³⁰”.

Respecto de lo primero, la sociología de Bourdieu sostiene la hipótesis de que los escritores y los artistas conforman “una *fracción dominada de la clase dominante*, necesariamente inclinada, en razón de la ambigüedad estructural de su posición en la estructura de la clase dominante, a mantener una relación ambivalente, tanto con las fracciones dominantes de la clase dominante (‘los burgueses’) como con las clases dominadas (‘el pueblo’), y a formar una imagen ambigua de su posición en la sociedad y de su función social³¹”. Los intelectuales serían, pues, *dominantes-dominados*, una determinación general que variaría según las formas de relación específica con la clase dominante, por lo cual el principio explicativo de sus “balanceos y palinodias” estaría en “la transformación de la estructura de las relaciones entre la fracción intelectual y las fracciones dominantes, que es correlativa de la transformación de la estructura de las relaciones de fuerza entre las clases”, generando los extremos del *DOMINANTE-dominado* y del *dominante-DOMINADO*, y con ello la posibilidad del “deslizamiento hacia una u otra de esas posiciones y hacia las tomas de posición, conservadoras o ‘revolucionarias’, que son solidarias de ellas³²”.

Respecto de la estructura de las relaciones objetivas entre las posiciones de los grupos en competencia, cabe subrayar que esta estructura condiciona, al menos negativamente, lo que los agentes pueden o no hacer, y “se define en cada momento por el estado de las relaciones de fuerza entre los protagonistas de la lucha, agentes o instituciones, es decir por la estructura de la distribución del capital

29 *Ibid.*: 30.

30 *Ibid.*: 31.

31 *Ibid.*: 32.

32 *Ibid.*: 36.

específico, resultado de las luchas anteriores que se encuentran objetivadas en las instituciones y las disposiciones, y que dirige las estrategias y las posibilidades objetivas de los diferentes agentes o instituciones en las luchas presentes³³. Con más precisión: (a) el campo es una red de relaciones objetivas entre *posiciones*, relaciones que pueden ser de dominación o empate, de complementariedad o antagonismo; (b) cada posición resulta objetivamente definida por su relación con las demás posiciones; (c) a las diferentes posiciones corresponden *tomas de posición* homólogas, expresadas en productos culturales que pueden ser obras pero también actos (culturales o políticos); (d) en un período de normalidad, el espacio de las posiciones condiciona fuertemente el espacio de las tomas de posición; (e) cada toma de posición se define respecto al conjunto de las tomas de posición y a la problemática discutida como espacio común de presupuestos aceptados; (f) la relación entre las posiciones y las tomas de posición no es mecánica, está mediada por la historia del campo como historia de las tomas de posición efectivamente realizadas, y por las potencialidades futuras abiertas por el estado presente del campo³⁴. En otras palabras, el campo intelectual pone en relación dos estructuras: la de las relaciones objetivas entre *posiciones* (incluidos los agentes que las ocupan), y la de las relaciones objetivas entre *tomas de posición* en el espacio de las obras. La teoría de los campos sostiene la hipótesis de la homología entre ambas estructuras y propone, también aquí, una *lectura doble*: (i) de los textos en su relación con el conjunto de los otros textos, y (ii) de las posiciones de los agentes entre sí.

Respecto del *habitus* como sistema de disposiciones socialmente constituidas es necesario hacer también algunas puntualizaciones. Primero, que este sistema es producto de la interiorización de las estructuras del mundo social y, por ello, un sistema en buena medida *inconsciente*³⁵. Segundo, que en tanto tales, estas disposiciones funcionan como disposiciones ético-políticas que guían tanto la producción como la recepción de los discursos³⁶. Ambos aspectos explican la fuerza de la ideología, que “se realiza en y por la orquestación de [estos] *habitus* generadores³⁷”. Así, cualquier *línea teórica* está siempre profundamente

33 Bourdieu 1976: 27.

34 Bourdieu 1992: 342 y ss.

35 Bourdieu 1971: 42.

36 Bourdieu 1988: 34.

37 *Ibid.*: 36.

enraizada en un *habitus* y no se explica por la sola lógica del campo intelectual. Por esta vía, el *habitus* funciona como una suerte de “línea” de validez mucho más general que la simple línea teórica, y es así “el principio de las elecciones en el conjunto de los campos³⁸”. Por otra parte, está vinculada con los *fantasmas sociales* (en el sentido psicoanalítico del término), cuya presencia es tanto más difícil de detectar cuanto más censurado es el discurso³⁹. La elaboración de este nivel de lo inconsciente, sólo parcialmente abordado por Bourdieu, requiere de desarrollos de teoría de la ideología que veremos a continuación.

Ideología e inconsciente político

Uno de los límites de la sociología de los intelectuales es que, si bien permite comprender las condiciones de producción (y de recepción) de los productos culturales, su capacidad de desentrañar los textos *en cuanto* textos es limitada. Esto se puede ver en el libro de Bourdieu dedicado a Heidegger, que resulta iluminador con relación a las condiciones sociales y estructura del campo filosófico alemán, pero empobrece la complejidad filosófica en juego. Los desarrollos más contemporáneos de teoría de la interpretación y de teoría de la ideología, en cambio, se concentran en este nivel de análisis, actualizando con ello los clásicos debates entre textualismo y contextualismo⁴⁰.

En sus versiones clásicas, el textualismo pretendía leer los textos como aparatos lingüísticos autónomos y cerrados, independientes de su contexto, mientras el contextualismo creía poder reducir el significado de los textos a sus condiciones sociales de producción y emisión. Estas formas cerradas de textualismo (que practicaba la escuela de

38 En el caso de Heidegger, “[s]i se tienen en la memoria las homologías que se establecen entre el campo político, el campo universitario y el campo filosófico, y en particular entre las oposiciones mayores que los estructuran, como la oposición política entre el liberalismo y el marxismo, la oposición académica entre las humanidades tradicionales (entre ellas la misma filosofía) y las ciencias de la naturaleza [...], y finalmente la oposición filosófica entre las diferentes formas de kantismo [...], se comprende que las elecciones que el sentido filosófico, como sentido de la línea teórica, opera únicamente en el plano filosófico, en la ilusión, sin duda, de la libertad entera con respecto a toda determinación política y académica, son inevitablemente *sobredeterminadas* política y académicamente. No hay partido filosófico [...] que no lleve en sí, además, una elección académica y una elección política y que no deba incluso a esta elección segunda, más o menos inconscientemente asumida, una parte de sus determinaciones más profundas” (Bourdieu 1988: 64-65).

39 Bourdieu 1988: 28, 75.

40 LaCapra 1983; Palti 1998.

Leo Strauss, por ejemplo) y de contextualismo (que practicaba el marxismo vulgar), han sido desplazadas por estilos más complejos de contextualismo (como el de Quentin Skinner), así como por modalidades más sofisticadas de textualismo (como las de la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur, la antropología cultural de Geertz o las diferentes versiones de la deconstrucción)⁴¹. En todos estos casos, las fronteras entre texto y contexto tienden a borrarse o complejizarse y, por ello, las formas más refinadas de textualismo y de contextualismo se pueden combinar.

La propia teoría de los campos de producción cultural de Bourdieu surgió como una respuesta a las dicotomías entre textualismo y contextualismo, arguyendo contra este último la existencia de campos de producción cultural relativamente autónomos que filtran las influencias externas retraduciéndolas en función de su propia estructura interna, y contra el textualismo la imposibilidad de tratar los productos culturales como independientes de los agentes y las instituciones que los hacen posibles⁴². En cambio, “[l]a noción de campo permite superar la oposición entre lectura interna y análisis externo sin perder nada de lo adquirido y de las exigencias de ambas formas de aproximación, tradicionalmente percibidas como inconciliables⁴³”. El contextualismo corregido de la teoría de los campos es así compatible con el textualismo corregido de las teorías postestructuralistas de la interpretación, esto es, las que han zafado del textualismo cerrado del estructuralismo de primera generación, y que Martin Jay llama por ello “textualismos desintegrales⁴⁴”. Adicionalmente, la teoría de la interpretación de textos ha sufrido un doble movimiento en el siglo xx. Por un lado, ha pasado de la preponderancia que la hermenéutica del siglo xix otorgaba a las intenciones del autor empírico (la llamada *intentio auctoris*), a la preponderancia de texto y lector como focos de la labor interpretativa (*intentio operis e intentio lectoris*, respectivamente)⁴⁵. Hoy las teorías de la interpretación se pueden clasificar según el tipo de énfasis que otorgan a cada *intentio*. Pocos defienden todavía la preponderancia de la *intentio auctoris*, pues los avances de la lingüística y de la teoría del discurso hacen que esta posición sea prácticamente insostenible. El otro movimiento es el de la pragmatización del texto, esto es, la toma

41 Jay 2003: 293 y ss.

42 Bourdieu 1992: 290 y ss.

43 *Ibid.*: 307-308.

44 Jay 2003: 293 y ss.

45 Eco *et al.* 1995: 72 ss.

de conciencia de que todo texto es también un *acto de lenguaje* y, como tal, un acto enmarcado en “formas de vida” específicas, lo cual tiene como contraparte la textualización del mundo de las acciones, lo que quiere decir que el mundo social también puede leerse como un texto. Más allá de sus diferencias de perspectiva, las más irreconciliables teorías de la interpretación aceptan este carácter pragmático de los textos.

Una discusión complementaria es la de los límites de la interpretación. Ciertas versiones de la semiótica de la interpretación (Umberto Eco) sostienen que estos límites están dados por la propia textualidad, en el sentido de que no se le puede hacer decir a un texto lo que éste no dice ya de alguna forma, siquiera indirecta, sin caer en la *sobreinterpretación*, esto es, en la interpretación caprichosa⁴⁶. Las interpretaciones de un texto son múltiples y no se puede demostrar la superioridad de ninguna en particular, aunque sí se puede probar cuáles son insostenibles al no tener apoyos suficientes en el texto. Hasta aquí los argumentos de Eco parecen incontestables. No lo son, en cambio, cuando afirma que a un texto no se le deben hacer otras preguntas que las que él mismo propone, una postura a la que se puede contraponer una comprensión distinta de la sobreinterpretación, no como interpretación caprichosa, sino como interpretación fuerte, como aplicación de la máxima presión interpretativa sobre los textos para obligarles a decir cosas que ocultan o reprimen. No se trata de caer en el capricho interpretativo, contra lo cual Eco se opone con razón, sino de no aceptar ser constreñido por la ideología del texto⁴⁷.

Esta concepción, que Culler opone a la de Eco, es asimismo la que guía el trabajo sobre el *inconsciente político* de Jameson, una teoría de la interpretación marxista que integra la crítica posestructuralista y el psicoanálisis lacaniano. Según Jameson, el concepto de inconsciente político propone un trabajo interpretativo que no se limita a repetir lo que el texto ya dice o simplemente a reescribirlo de acuerdo con algún “código maestro *a priori*”, sino que restaura en la superficie del texto la realidad reprimida y enterrada de la lucha de clases⁴⁸. En consonancia con esto, entiende los textos y los artefactos culturales como *actos socialmente simbólicos*, es decir, como soluciones simbólicas de contradicciones sociales reales, como unidades “contradictoriamente

46 *Ibidem*.

47 Culler 1995: 125-126.

48 Jameson 1989: 17.

coherentes”, artefactos que en su aparente coherencia elaboran (disimulan) la contradicción en un nivel simbólico. Se desprenden de ello dos consecuencias importantes con relación a la noción de ideología. Por un lado, la ideología no es algo que invada los artefactos culturales desde afuera, sino que la producción simbólica misma es “un acto ideológico por derecho propio, con la función de inventar ‘soluciones’ imaginarias o formales a contradicciones sociales insolubles⁴⁹”. A su vez, la ideología no puede entenderse ya como falsa conciencia, sino como *estrategia de contención* que “permite que lo que puede pensarse parezca internamente coherente en sus propios términos, a la vez que reprime lo impensable⁵⁰”. En términos psicoanalíticos, lo impensable reprimido del texto no tiene que ver simplemente con algún “contexto de realidad” sino con “lo Real” en sentido lacaniano⁵¹. El punto es que, si bien lo Real “resiste absolutamente a la simbolización”, genera perturbaciones en el registro simbólico, de modo que, a través de estas *perturbaciones sintomáticas*, el texto “acarrea dentro de sí lo Real como su propio *subtexto* intrínseco e inmanente⁵²”. Aunque el asunto se puede complejizar más, finalmente habría dos niveles de subtexto: el subtexto sintomático de las aporías, espacios en blanco, lapsus, etc., del texto en cuestión, y el subtexto último que es el de la contradicción social reprimida—lo Real de la historia y la lucha de clases—. Así, el tipo de interpretación que rastrea el inconsciente político “se capta más satisfactoriamente como la reescritura del texto literario de tal manera que éste último pueda verse él mismo como la reescritura o reestructuración de un previo *subtexto* histórico o ideológico⁵³”.

Los distintos niveles de subtexto implican a su vez distintas estrategias de crítica. Jameson distingue tres: (i) la crítica sintomática de los *textos como soluciones simbólicas* de contradicciones reales, cuyo horizonte es la historia política de corta duración; (ii) la reconstrucción de *ideologemas de clase*, que implica un horizonte más amplio, el de la sociedad como confrontación entre clases sociales; y (iii) la detección de

49 *Ibid.*: 64.

50 *Ibid.*: 43.

51 Sintéticamente, “las tres dimensiones fundamentales que estructuran, según Lacan, el universo humano [son]: lo Real (la ‘dura’ realidad traumática que se resiste a la simbolización), lo Simbólico (el campo del lenguaje, de la estructura simbólica y de la comunicación), y lo Imaginario (el dominio de las imágenes que identificamos y que capturan nuestra atención)” (Žižek 1999: 180).

52 Jameson 1989: 66.

53 *Ibidem*.

ideologías de la forma, esto es, de mensajes simbólicos de la coexistencia de diversos sistemas de signos que son a su vez huellas de modos de producción distintos, en un horizonte de historia de larga duración⁵⁴. Es pertinente aclarar que Jameson desarrolla este tipo de lectura con relación a textos narrativos, lo que explica su uso de la semiótica de A. J. Greimas como instrumento para explorar las relaciones mutuas entre el texto y su subtexto social, aunque dándole un giro dialéctico en términos “de la generación, la proyección, la compensación, la represión, el desplazamiento y cosas de ese tenor⁵⁵”. Aunque las fronteras entre lo argumental y lo narrativo no son nítidas ni definitivas, pues el texto argumental no se libra en últimas cuentas de la figuralidad del lenguaje y de las condiciones de deriva y metafóricidad⁵⁶. Con todo, un texto argumental se lee de otra manera que uno narrativo, porque, como señala Eco, las actitudes proposicionales de ambos son distintas –y así las reconoce el lector–: de coherencia y de demostración, en el primer caso; en el segundo, no⁵⁷. Por esto, como sugiere Žižek, cuando se trata de la lectura sintomática de textos argumentales, una teoría de la argumentación como la de Oswald Ducrot resulta más apropiada, pues permite la detección de los *presupuestos* y *sobrentendidos* del discurso, así como el descubrimiento de esquemas argumentativos de algún tipo aun en las descripciones supuestamente más neurales –ya que “los predicados descriptivos mismos son, en definitiva, gestos argumentativos reificados/naturalizados⁵⁸”.

Uno de los problemas epistemológicos principales de la crítica ideológica es que parece presuponer siempre un cierto lugar extra-ideológico desde dónde establecer qué es ideológico y qué no. Habermas todavía intentó construir este lugar extra-ideológico usando el criterio de la “argumentación racional no coercitiva” como ideal regulador. Contra ello, el análisis del discurso sostiene que “[e]l espacio intersubjetivo concreto de la comunicación simbólica está siempre estructurado por diversos dispositivos textuales (inconscientes) que no pueden reducirse

54 *Ibid.*: 62ss.

55 *Ibid.*: 37.

56 De Man 1996: 53ss.

57 Eco 1992: 152-153.

58 Žižek 1994: 18. Tratando de ocultar esto, la operación ideológica por excelencia es la invocación de “los hechos” como garantía (“Dejemos que los hechos hablen por sí mismos”), cuando “la cuestión es, precisamente, que los hechos *nunca* ‘hablan por sí mismos’, sino que una red de dispositivos discursivos *los hace hablar*” (Ibid.: 19).

a una retórica secundaria”, y que “la noción misma de un acceso a la realidad sin el sesgo de dispositivos discursivos o conjunciones con el poder es ideológica⁵⁹” –e incluso, que “constituye la errata conceptual ideológica *par excellence*⁶⁰–. La cosa es que esto genera una especie de callejón sin salida, pues “parece imponerse la conclusión inevitable de que la única posición no ideológica es renunciar a la noción misma de realidad extra-ideológica y aceptar que todo lo que tenemos son ficciones simbólicas, una pluralidad de universos discursivos, nunca ‘la realidad⁶¹’”. Esta es, según Žižek, la “*solución posmoderna rápida*” que es tan ideológica como la presunción ingenua de un lugar extra-ideológico privilegiado. La solución que han propuesto Žižek y Laclau a este dilema es, en cambio, un intento por “sostener la tensión que mantiene viva la *crítica* de la ideología”, pero esta vez desde un punto de vista intraideológico⁶². En efecto, todavía sería posible imaginar una posición que nos permita mantener una distancia crítica respecto de la ideología, pero con la condición siguiente: “*este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente*⁶³”. La especificación de este lugar vacío supone una compleja argumentación teórica que combina la teoría marxista de la ideología con el psicoanálisis lacaniano. Para simplificar al máximo, se basa en la distinción lacaniana entre “la realidad” (siempre simbólicamente construida) y “lo Real” (el resto que resiste a la simbolización)⁶⁴. En el plano social, lo que resiste a la simbolización es la lucha de clases, que por este motivo puede considerarse como Real en sentido lacaniano. “Aquí la cuestión de la adecuación del término ‘lucha de clases’ para designar la forma de antagonismo dominante en la actualidad resulta secundaria, concierne al análisis social concreto; lo que importa es que la constitución misma de la realidad social supone la ‘represión primordial’ de un antagonismo, de modo que el sostén final de la crítica de la ideología [...] no es la ‘realidad’ sino lo ‘real’ reprimido del antagonismo⁶⁵”.

59 Žižek 1994: 18.

60 Laclau 1996: 76.

61 Žižek 1994: 26.

62 Laclau 1996: 77.

63 Žižek 1994: 26.

64 *Ibid.*: 31.

65 *Ibid.*: 36.

A partir de ello, Žižek propone una discriminación de niveles de ideología distinta pero complementaria de la de Jameson, en el doble sentido de que está pensada más bien para las formas argumentales de la elaboración ideológica y en una perspectiva más sociológica o de crítica cultural que histórica. Según Žižek, se pueden distinguir tres niveles: “la ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE); y, finalmente, el terreno más elusivo, la ideología ‘espontánea’ que opera en el centro de la ‘realidad’ social en sí⁶⁶”. El procedimiento analítico referido al primer nivel, como ya vimos, es la *lectura de síntomas*, que consiste en “descubrir la tendencia no confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus deslices⁶⁷”. Por otra parte, el segundo nivel, el de la materialidad de la ideología, se puede entender de varias maneras, no excluyentes entre sí: como organismos privados de la sociedad civil donde se libra la batalla por la hegemonía (Gramsci), como aparatos ideológicos del estado que producen interpelación ideológica (Althusser), o como campos culturales por los que circula el capital simbólico (Bourdieu). Ahora podemos añadir lo que aporta el análisis del discurso de inspiración lacaniana para entender la forma en que se produce la hegemonía en la intersección de estos niveles. El aspecto central de esta explicación es que “el significado no es inherente a los elementos de una ideología como tal, sino que estos elementos funcionan, más bien, como ‘significantes flotantes’ cuyo significado es fijado por el modo de su articulación hegemónica⁶⁸”, y esto a través del establecimiento de un “punto nodal” (el *point de capiton* lacaniano) que amarra a los significantes flotantes y fija su significado. Así, “[l]o que está en juego en la lucha ideológica es cuál de los ‘puntos nodales’, *points de capiton*, totalizará, incluirá en su serie de equivalencias a esos elementos flotantes⁶⁹”.

66 *Ibid.*: 16.

67 *Ibid.*: 17.

68 Žižek 1989: 19-20.

69 *Ibid.*: 126. Un ejemplo ilustrativo: “Si ‘acolchamos’ los significantes flotantes mediante ‘comunismo’, por ejemplo, ‘lucha de clases’ confiere significación precisa y fija a todos los demás elementos: a democracia (la llamada ‘democracia real’ en oposición a la ‘democracia formal burguesa’ como forma legal de explotación); a feminismo (la explotación de las mujeres como resultado de la división del trabajo condicionada por las clases); a ecologismo (la destrucción de los recursos naturales como consecuencia lógica de la producción capitalista dirigida por la ganancia) [...] y así sucesivamente” (*Ibid.*: 125).

El tercer nivel, el de la ideología operando en la propia “realidad social”, tiene una de sus expresiones más acabadas en el *inconsciente de la forma-mercancía*, es decir, en los procesos inconscientes que operan en el intercambio de mercancías, y que los sujetos no reconocen o reconocen falsamente, no por azar sino por una necesidad estructural. Esto lo condensa Marx en la frase “ellos no lo saben, pero lo hacen”, que puede dar lugar a una lectura limitada de la ideología como ilusión sólo en el saber –la ideología consiste en que la gente “no sabe lo que en realidad hace”–. Como argumenta Žižek, esta lectura omite la ilusión implicada en el propio hacer, lo cual se prueba en que aun sabiendo que el dinero es sólo expresión de relaciones sociales, aun así actuamos *como si* el dinero fuera en sí mismo la encarnación de la riqueza. En este caso, los sujetos son fetichistas en la práctica, no en la teoría. “Lo que ellos no saben es que su [propia] realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real [...]. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la *fantasía ideológica*⁷⁰”. ¿Qué implicaciones tiene esto para la crítica de la ideología? Que la *lectura sintomática* es sólo una parte de la crítica ideológica, mientras que la otra es la identificación de las *fantasías sociales* que hacen de soporte último de la ideología.

70 *Ibid.*: 61.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt 1997 *Legisladores e intérpretes*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Bourdieu, Pierre 1971 Campo del poder, campo intelectual y habitus de clase, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- _____ 1976 El campo científico, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- _____ 1988 *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós.
- _____ 1992 *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- _____ 2003a *Los usos sociales de la ciencia*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- _____ 2003b *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama.
- Culler, Jonathan 1995 En defensa de la sobreinterpretación, en Eco *et al.* 1995.
- De Man, Paul 1996 *La ideología estética*, Madrid, Cátedra.
- Eco, Umberto *et al.* 1995 *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Goldfarb, Jeffrey C. 2000 *Los intelectuales en la sociedad democrática*, Madrid, Cambridge University Press.
- Gramsci, Antonio 1980 Algunos temas de la cuestión meridional, en M.A. Macchiochi, *Gramsci y la revolución de Occidente*, Madrid, Siglo XXI.
- _____ 2001 *Cuadernos de la cárcel (4)*, México, Era.
- Jameson, Fredric 1989 *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor.
- Jay, Martin 2003 *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós.
- LaCapra, Dominick 1983 *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, New York, Cornell University Press.
- Laclau, Ernesto 1996 Muerte y resurrección de la teoría de la ideología, en *Debates políticos contemporáneos: en los márgenes de la modernidad*, México, Plaza y Valdés.
- Martínez Lorca, Andrés 1981 *El problema de los intelectuales y el concepto de cultura en Gramsci*, Málaga, Universidad de Málaga.
- Palti, Elías José 1998 "Giro lingüístico" e historia intelectual. Stanley Fish, Dominick LaCapra, Paul Rabinow y Richard Rorty, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Žižek, Slavoj 1989 *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2001.
- _____ 1994 El espectro de la ideología, en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- _____ 1999 *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI.

Breve reflexión sobre lo social irrecuperable, catástrofe y duelo

Maya Aguiluz Ibargüen

“Aquel que ha sido no puede más en adelante no haber sido. En lo sucesivo ese hecho misterioso y profundamente oscuro de haber vivido es su viático para la eternidad”

*Vladimir Jankélévitch,
L'Irréversible et la Nostalgie, 1983*

El filósofo que suscribió estas palabras es el mismo que, en 1966, complicó el entorno cultural francés al hacer público un ensayo sobre la muerte. Lo hizo cuando con el nacimiento y la muerte se reconocía un principio y un fin de cada biografía; no obstante, y sin mayor distinción ambos se equiparaban como cortes significativos de la existencia. Vladimir Jankélévitch desde entonces prefirió hablar de la asimetría radical de estos acontecimientos (2006: 16). No hay nada en común entre el comienzo vital en el cual se debate una larga promesa de ser y en el hecho último del morir, que marca una escisión del pasado, que queda atrás, y la nada, como un horizonte postrero.

Jankélévitch solía repetir la idea con que departió en los años sesenta, luego sintetizada en la frase con que cierra este epígrafe: “[...] haber vivido es [un] viático para la eternidad”, como si la vida que termina, fuera la última oportunidad para trascender-se, una suerte de sobre-vida instalada en el mismo principio paradójico de una no muerte de quien muere. La predilección por el sentido de estas palabras pervive inscripto sobre las cosas del mundo. Reapareció mucho tiempo después al empezar el libro de otro filósofo, *La memoria, la historia, el olvido*, el último gran trabajo de Paul Ricoeur (2004), pero también la nueva significación de aquella leyenda quedó grabada en una pared de la casa

Jankélévitch, cuya voluntad fue: “ ‘no sustraer la muerte a la nada’ sino dejar abierta una puerta al misterio de ‘haber sido’ ” (Schwab, 2006: 11) y de advenir bajo otra forma, en algún otro tiempo y en otro lugar.

El mensaje alude más a *una vuelta de lo que fue*, que a algo que se pierde en la nada. Este aspecto de una parte de vida repelente a la desaparición guarda cierta semejanza con el movimiento subterráneo de la memoria. No menos paradójica que la muerte tal como signaba nuestro epígrafe, la memoria tiende a irrumpir en la superficie del mundo no porque persista en la forma positiva de un vivido recuerdo, a través de los canales de transmisión de las sociedades. O, mejor sería decir, la memoria no pervive en la voz exclusiva del cronista reconociendo que ella tiene que ver con un complejo de conexiones y desconexiones de información, imágenes y archivos, también la memoria se juega aún como un conjunto de huellas. En su frágil condición de rastro, la memoria se asemeja a ese “viático” que se abona para el traslado a otro punto de la historia social, pese a que sus huellas no mantengan su integridad, valdría entonces preguntar porqué vuelven las cosas, porqué volverían los muertos que no mueren y, finalmente, cuestionar a la manera como lo hacen las reflexiones sobre el concepto de historia en Walter Benjamin: ¿por qué “nada de lo una vez haya acontecido ha de darse por perdido”? (Benjamin, 1994a: 178-9).

El propósito de este trabajo es acercar este tipo de interrogación con la afectación que nos embarga, y une, en la muerte que signa tanto un final existencial como un (re)comienzo para quienes la encaran. A través de las páginas siguientes se ha pensado en el carácter traumático de la muerte desde que se trata de un hito personal o colectivo afectado por el sentimiento de pérdida. Como en el sentido catastrofista de la historia en el pensamiento teológico benjaminiano, la desaparición de algo o el morir alguien se convierte en un momento que redimensiona la completa existencia humana y social. Entendida así, la pérdida comparece como *punctum* catastrófico: en algún espacio, en un tiempo, bajo alguna circunstancia, algo se perdió y tal ausencia en el mundo circundante es sentida como una ruptura total. Walter Benjamin pensó más o menos en este rupturismo cuando situó la envergadura de ciertos acontecimientos de acuerdo con la capacidad de cambiar un paisaje social de tal modo que todo, excepto el cielo, había sido trastocado (Benjamin, 1994b: 165-6). Propiamente este rasgo del acontecimiento histórico descrito en “Experiencia y pobreza”, de 1933, aludiendo al

efecto social de la “Gran Guerra” se reiteraría en los años sucesivos en otros ensayos y fragmentos, en los cuales se constata el arraigo de su pensamiento en el carácter discontinuo del *continuum* de la historia.

El acontecimiento en Benjamin es catastrófico, por este motivo su concepción de la historia se toma en un centro de irradiación de las tesis catastrofistas de la memoria. En “*irradiaciones*” me ocupo de su discurso cuando se ocupa del momento de conmoción constituyente de la experiencia humana frente a *lo que fue*. Dicho en otras palabras la tesis catastrofista tiene que ver con el hiato entre lo pasado y lo presente, por una parte, y, por la otra, con la desaparición, o la relación con la cosa ausente.

La imagen de la catástrofe no fue privativa del modelo benjaminiano, y aunque en ese primer apartado el afluente mesiánico del que resultó su concepción de la historia, es importante también traer a cuenta los sentimientos de pérdida implicados en los procesos de duelo, por esto abordaré las concepciones clásicas ante la desaparición de las cosas, las personas, los objetos, los afectos, etcétera en “*la analogía de la melancolía y el duelo*”. De acuerdo con la convencional división psicoanalítica separo el duelo “saludable”, distinto la afectación expresada en la repetición melancólica, para después insistir en la borrosa yuxtaposición entre la melancolía, *grosso modo* entendida como la incapacidad de llegar a algún estado o situación de plenitud, y la percepción de un duelo interminable, p. ej., emergente desde el lenguaje marcado por su imposibilidad de alcanzar algún destino, por ello, signado en la espiral de la errancia y la reiteración. (Jay, 2003, np: 179 y 178).

Finalmente en el tercer apartado, “*El duelo como el pasado irrecuperable*” hago eco de las aportaciones recientes de Judith Butler a las reflexiones de segundo grado sobre la pérdida que se precipita como pieza clave para la comprensión del gesto activo de sujetos e identidades para quienes la recuperación total del pasado es un imposible. Y no obstante es la condición irrecuperable la que se convierte en elemento activo de la práctica de un nuevo agente social.

Irradiaciones

Una tesis es una idea genérica en un curso de reelaboraciones. Al referirme a la tesis catastrofista en Walter Benjamin es importante tomar esta idea como un principio operativo, muy propio de la tradición

instaurada en el pensamiento histórico-social por Marx, aun cuando se denominó “tesis” a un grupo de textos disímiles, quizá a falta de un término alternativo. Las *Tesis de la filosofía de la historia* de Benjamin (1994a: 175-191) comprenden igualmente un grupo de conceptos inscritos en las notas fragmentarias y furtivas, escritas bajo este formato quizá no por otra razón que por escapar del contexto de su escritura, que, orillaba a su autor a encontrar un resguardo urgente para su integridad física. Benjamin se jugaba literalmente la vida cuando reunió las tesis “sobre el concepto de la historia”, cuestión tan o igualmente impactante cuando se escribieron como cuando se conocieron, en 1942, dos años después de su muerte. En cualquiera de estos momentos reveladores, cada tesis constituye un texto decantado a lo largo de noches fugitivas, de meditativos tiempos de inmersión y rutas de viaje; en su forma de agregación ofrecen dieciocho, o más, imágenes del pensamiento que se debatió entre la dialéctica marxista y el mesianismo, entre este lenguaje místico y el psicoanálisis, entre el horizonte onírico del surrealismo y el proyecto político de *redención del pasado*. En el plano de esas imágenes en tensión sobre los que dirime la irrupción de alguna ruina pasada, de algún rastro de memoria como potencial liberador de la vida social.

Al seguir las huellas provistas por el propio Benjamin para pensar la tesis catastrofista se están volviendo inteligibles ciertos elementos liberadores de la experiencia histórica. Es cierto que el sentido de liberación humana se ligó con la idea de un pasado irredento que ha de llegar a realizarse. En la formulación benjamiana convivió la noción de una espera promisoría, distinguible de la concepción de la memoria en el judaísmo, con la concepción de una historia rupturista. La primera noción, una idea mesiánica, como afirmaría Gershom Scholem, no surgió de la lectura de historiadores coetáneos como Ernst Bloch “aun cuando también en ella se encontró Bloch en suelo judío”; emergió más bien de un pensamiento dialéctico aunque al final sonara con palabras de apoteosis (Scholem, 2003: 47). En “el último párrafo cronológicamente fijable de su obra” -de sus tesis- Benjamin reitera que el “tiempo mesiánico” constituye la clave para intuir en la inmediatez del mundo cada segundo convertido en la puerta por la cual puede entrar el mesías (Benjamin, 1994a: 191). Se trata del tiempo extremo durante el cual aquella espera es trocada en posibilidad de realización presente: el momento mesiánico ha convertido entonces el recuerdo cautivo de un pasado originario (pero, irrealizado)

en una orientación de la historia afirmable, tanto en lo creativo como en lo destructivo (Scholem, 2003: 48).

En la tercera tesis “sobre el concepto de la historia” la perspectiva redentora está imbricada en las posibilidades subjetivas de una época que difusamente deja percibir las imágenes de su pasado, en tal caso, aparecen como recuerdo involuntario que participa de la legibilidad del “tiempo-del-ahora” (*Jetztzeit*). En este concepto la lectura del indicio se conjuga con la disposición para aprehender en la inmediatez de cada instante, la imagen cautiva de lo que ha sido parcialmente y lo que aún-no-es-todavía (Weigel, 1991: 255). Esa estructura perceptiva de semejante dimensión del tiempo estaría provista para aquel que solicita su pasado a manera de una cita, para interrumpir el curso de las cosas, como afirma a mitad de la mencionada tesis: “sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos” (Benjamin, 1994a: 179). La confluencia del mesianismo y el psicoanálisis, el juego dialéctico entre distorsión y redención, por ejemplo, era una de las rarezas de Benjamin para su círculo de amistades, de manifiestas disparidades políticas e intelectuales, mientras que para él establecer vínculos entre posiciones antagónicas era parte de “la libertad de mover paralelamente cosas y pensamientos, que se consideraban incompatibles”, aun cuando adquiriesen “un rostro por el peligro” de semejantes relaciones (Carta a Gretel Karplus, junio de 1934, cit. por Wizisla, 2007: 29). No obstante, la original ambigüedad de su pensamiento descubría un mesianismo con conclusiones políticas que trataba, como Freud, de interpretar los sueños del sujeto social, entonces las multitudes de humillados, cuyos sueños podrían transformarse en medios de producción política (Sloterdijk, 2007: 41).

Desde ese punto de vista, la idea mesiánica de la redención nutría toda su intensidad en el sentido de *la espera* que Benjamin transformó de estado de quietud en un componente rupturista de su modelo de historia: si un segundo puede convertirse en el umbral de ingreso del mesías, entonces esta noción se solidarizaba con su modelo de historia (cuyo objeto sería el ser humano como ser histórico) en el cual el “tiempo del ahora” es un disponible para un sujeto colocado en el centro del mundo irredento. A diferencia del materialismo fijado, la clave de lectura benjaminiana acentuaba la transición del mesianismo a la historia profana. Y por tanto, siguiendo esa línea transitiva, el movimiento

histórico comprendía la dialéctica de variaciones entre catástrofe y redención, la restauración con la utopía, el horror y la consolación, la noción de un tiempo originario, inescrutable, para la comprensión del piso sobre el que se yergue la existencia social. En el suelo donde se miden las posibilidades de vivir con esperanza con respecto a un vivir siempre en constante diferir, Benjamin halló un *punctum* en el espacio social concreto, donde se colocan los depositarios de la intensidad de la espera y de la irrupción del tiempo-del-ahora que explota del *continuum* (Weigel, 1999: 257).

Con la articulación benjaminiana de esas experiencias simultáneas a manera de una “crítica del instante y del continuo” se desmontó de modo arduo la sugerencia metafísica que circulaba en el pensamiento filosófico, según la cual el punto temporal de lo efímero e instantáneo era la vivencia terrenal que se separaba de la experiencia humana de la eternidad, sin inicio ni fin (Agamben, 2007: 147 y 150). Sin embargo, la dialéctica de la historia, como advirtieron sus amigos, conservaba un componente apocalíptico. Además de ser un componente compartido por muchos intelectuales alemanes de la época de Weimar, cuando creyeron en la solidaridad de fondo entre el apocalipsis y el proceso histórico. La historia estaba representada por una cabeza de Jano que dejaba descubrir un epílogo redentor posterior a los últimos días (Jay, 2003: 173). Visto de esta manera, Benjamin retuvo esta representación janiforme de la historia, que, lo llevaría a reiterar la sentencia kafkiana de pensar cada día como el día del Juicio Final.

De lo que Walter Benjamin participó fue del “imaginario apocalíptico” desde donde podía hacerse cargo de las profundas transformaciones de la experiencia humana. En tanto *imaginario*, coextensivo en el tiempo y el espacio, hoy podemos comprender en él muchas variaciones sociohistóricas acerca de la creencia del “renacimiento” o en torno a la “revelación redentora posterior a la catástrofe”, entre otras. A este imaginario asistirían antes y ahora un conjunto de fantasías del final, como las contenidas en las estéticas modernistas de las primeras décadas del pasado siglo, o las otrora patologías psicometales, expresiones recientes de síndromes colectivos, incluso ciertos metalenguajes afincados en teorías sociales y filosofías de la historia, en fin las tesis catastrofistas participan de ese horizonte imaginal susceptible de comprensión “en su conjunto”, tal

como lo procuraron comprender el pensamiento crítico benjaminiano o, en otro momento del pasado siglo xx, el deconstructivismo derridiano (Jay, 2003: 180).

La analogía del duelo y la melancolía

Con la llegada de los volúmenes de violencia diseminada, repetitiva, amplificada e inmediata dos sentimientos como la vulnerabilidad y la pérdida, antes con más frecuencia asociados a situaciones catastróficas, cuyas víctimas vienen traspasando las condiciones más disímiles. Poco a poco se traducen por esto en componentes de un sentido social que rebasa los contornos psicosociales, o la casuística personal.

Dentro del pensamiento clásico, el sentimiento asociado al duelo fue reconocido como una reacción tras la pérdida del ser amado o una abstracción equivalente, sea ésta un ideal, un lugar, un valor, la disminución de alguna función o capacidad de la persona, etcétera. Hay duelo porque algo ya no está, o no está más cerca y propiamente la expresión señala la muerte de ese vínculo. Es importante notar como en sus versiones originarias la relación implicada en todo duelo se da ante la muerte y la pérdida y ello supone una economía afectiva acentuada por el dolor. En el duelo se experimentaría poco interés por los entornos sociales que no incitasen la memoria del objeto perdido o bien, que no dieran cierta pauta para sustituir el objeto amoroso. Este ha sido, poco más o menos, el lugar común del duelo dentro de una definición clásica, asimismo no exenta de matices y ambigüedades, en “Duelo y Melancolía”, el ensayo de Sigmund Freud originalmente divulgado en 1917 (1981: 2091-2100). En esa ocasión, como lo dice en su título, el ejercicio teórico recurrió al contraste con la melancolía, puesto que ésta demanda un grupo de reacciones similares al duelo: en ambos se experimenta la pérdida del objeto ya sea porque ha muerto o porque ha cesado de participar como objeto erótico.

A pesar de la similitud, en el duelo tarde o temprano la carga emocional involucrada en la ligadura con el objeto es abandonada, prácticamente una entidad de la identidad del yo (el inconsciente) se sustrae de la pérdida, quedando ésta absorbida de una manera tópica; por así decirlo, en alguna parte del yo ha quedado inscrito el trazo de la cosa perdida. En el estado melancólico, en cambio, las ataduras con

el objeto no suscitan ningún recambio, por ponerlo en estos términos, no se deja ir al objeto perdido, más bien se rechaza la pérdida y así, no hay lugar a la incorporación de ésta quedando fijada la ligadura en un imaginario de pérdida. De ello resulta la desertificación del sí mismo por la cual se comunica públicamente una “incapacidad de rendimiento valioso”, cierto empobrecimiento a causa propiamente de que “la pérdida es desconocida” (Freud, 1981: 2093 y 2092).

Una representación de la pérdida se instala produciendo un mecanismo sustitutivo y narcisista. No hay ruptura con el objeto perdido sino más bien un juego de identificaciones en el que, en lugar, de desplazar aquel objeto por otro –como sucede en el duelo- el yo se identifica una y otra vez con el objeto en un conflicto ambivalente entre la negación del objeto perdido y su añoranza a pesar de estar ausente. “La incorporación del objeto perdido deviene asimismo no solamente en la preservación de la pérdida sino también en la idealización a través de un yo-ideal” (Min, 2004: 233).

Por supuesto, se trata de una interpretación más o menos convencional de la tensión depositada por Freud en la analogía de duelo y melancolía, no obstante en ese paralelismo más que la sola diferencia, saltan a la vista los mecanismos que operan en la constitución subjetiva moderna. Aspectos de la melancolía en un campo fecundo de indagaciones, han sido puestos de relieve del marco cultural del barroco europeo, novohispano, altooperuano y andino, para dar cuenta, por ejemplo, de la variedad de coloraciones y tonalidades del espíritu entonces acosado por la normalización de los poderes terrenales. También se puede desprender de esto la puesta al descubierto del estado melancólico asociado con la formación social del confinamiento, en especial de la práctica de mecanismos persecutorios sobre víctimas o experiencias de melancolía o la deposición de los lugares de encierro. Para el contexto novohispano, a través de un conjunto de retratos y paleografías, Roger Bartra ha invitado recurrentemente a reflexionar la mentalidad moderna con el acompañamiento melancólico, pero, recientemente lo ha hecho con un nuevo añadido: el de dibujar el rostro de la melancolía desde las etnografías del variopinto mundo colonial en el cual quienes fueron iluminados con los claroscuros del llamado humor negro se movían por toda la filigrana de estratificación social desde una monja coronada, un indio de la actual Nayarit, un mulato bígamo, un

sastre (Bartra, 2004: 9 y ss.). El rostro melancólico, en este caso, está perfilado por “tinta negra” y a contraluz puede verse las otras líneas que dan fondo al perfil, ellas son trazos, umbrales, zonas liminales, pasajes interiores, que llevaban el sello de la transgresión (Bartra, 2004: 9).

Si bien en esta exploración de doce historias de melancolía despunta una experiencia conducida hacia los márgenes de los poderes sociales, por lo que el impulso transgresor es el vector sobresaliente entre los seres expuestos en tales encrucijadas. Existe otra lectura que junto a aquella situada en la colonialidad de la Nueva España da lugar asimismo a una interpretación que desdibuja la asociación fijada entre los estados melancólicos con las patologías psicometales. La melancolía como relación con la pérdida del objeto es en todo caso un estado con intención luctuosa y el tipo de afectación melancólica sería “reacción no regresiva” puesto que realmente anticipa, y precede, la pérdida en cuanto tal. Es así como en su digresión sobre “El objeto perdido” Giorgio Agamben (2001: 51-55) comprende los retraimientos característicos de los estados melancólicos, o la llamada *acidia*¹, aunque una larga duración interpretativa que va desde la medicina humoral hasta los estudios respectivos en el psicoanálisis primero de Sigmund Freud, pueden seguirse en una línea de redundancia, según la cual la *acidia* melancólica era ante todo un defecto, una enfermedad capturada en el imaginario moderno como una suerte de desgano y reducción de las posibilidades activas del sujeto.

Es curioso revisitar ahora esta analogía recurrente del melancólico con una existencia derivada en el despilfarro del tiempo en tanto que lo que se consume en aquél es una inflación de los días y las horas dedicadas a la lamentación y la queja. De alguna manera así parece interpretarse en el propio texto de Freud. El duelo supone un proceso de desprendimiento de todas y cada una de los vínculos, de las ataduras, que hacen a uno sentir la pérdida como una pérdida de nosotros mismos. Este proceso llamado “trabajo de duelo” (su elaboración como

1 En la genealogía del filósofo italiano se opta por *la acidia* melancólica como un complejo de fusión de la “tristeza” y la “acidia” para dar con el uso exclusivo de la segunda. En su reflexión sobre la esfera afectiva en la cultura occidental, Agamben se ocupa de la asociación de la *acidia* en la filosofía psicológica y la teología medievales asociándola con el *recessus* (receso o retraimiento frente a un empeño) y con la desesperación. En términos teológicos, “el acidioso” se retraía de su fin divino, se oponía a la satisfacción, no a la disminución del deseo de salvación -siguiendo las tesis de santo Tomás de Aquino- porque en la *acidia* se volvía inalcanzable el objeto de deseo (entonces, la satisfacción del espíritu en Dios) (Agamben, 2001: 31).

duelo) deja en disponibilidad de nuevos comienzos y revestimientos afectivos, dicho en términos llanos se dice que el duelo se elabora con la aceptación de un cambio a causa de la pérdida (Butler, 2006: 47). Sobre esta idea Paul Ricouer, en 1985, impartió una conferencia, recientemente divulgada bajo el título *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (2006), ahí retomaba el “trabajo del duelo” como la posibilidad de llevar a su límite el proceso de desligadura afectiva pensando en que este desprendimiento con respecto a lo que se amó se torne cualitativo de un comienzo actuante sobre bases distintas que la sola introyección de la pérdida en forma de recuerdo que se re-presenta. En tanto que en un principio se lamenta lo perdido, también este sufrimiento tiene lugar en las interpretaciones teológicas sobre el sufrimiento de los seres humanos en el mundo. En otras palabras, en las autoexplicaciones del sufrir y de los motivos de la lamentación y la queja entre los seres humanos, se pasa revista a las relaciones con la pérdida (Ricouer, 2006: 63 y ss.). Veamos esa *revisitación de los estadios de la queja*, según Ricouer.

La primera fase es aquella en la que los sobrevivientes se sienten culpables de la muerte de su objeto amado, incluso las víctimas se acusan y entran en un laberinto de expiación victimista (Es preciso replicar: no hay destino para el sufrir, esto no era para mí, ni es un castigo). El sufrimiento entonces se queda al desnudo, en tanto inmerecido: Pensar que hay azar en el mundo es el grado cero de la espiritualización de la queja (Ricouer, 2006: 64). Un segundo arribo es el propio del Elie Wiesel: hay víctimas y Dios dio permiso para que éstas existan. Es una queja contra Dios y un descubrimiento que en esta permisividad se involucraron las acciones de los hombres: éste se vuelve, en la forma teológica, también una protesta y una impaciencia frente a la esperanza: “¿hasta cuándo...?” (Ricouer, 2006: 65). Cuando el sufrimiento se desprende de los motivos y razones de una creencia en Dios, es la llegada a una tercera coexistencia: se tiene fe por una parte, pero incluso aceptando que hay un Dios fuente de todo cuanto hay en la tierra, incluyendo la indignación contra el mal, se entiende que se vale la indignación contra el mal y el valor de resistirlo.

La última visita en esa trayectoria es haber arribado a la idea de un Dios sufriente, y que la encarnación se entiende como un descenso (de Cristo) a los dolores. Es la teología de la cruz, según la cual Dios muere en Cristo. Arribar a este punto, en que el sufrimiento humano, una vez

suprimida la violencia, es arribar al lugar donde quedaría expuesto en su condición irreductible: ante la cosa misma del sufrimiento, la sabiduría se limitaría a la renuncia a los deseos que, al verse coartados, generaron el lamento. Renunciar entonces al deseo de ser recompensado por los méritos o virtudes, renuncia al deseo de salvarse del sufrimiento, renuncia al deseo de superar la muerte, no sólo acercan ese saber a otras sabidurías como la búdica, sino que dejarían vislumbrar parte del enigma del sufrimiento irreductible (Ricouer, 2006: 67).

Renuncia es abandono del tipo aquél que se dio en la apuesta entre dios y el mal, cuando se dice que Job llegó a amar a Dios por nada, haciendo perder a Satanás su inicial apuesta. Al amar por nada.... se rompe el ciclo de la retribución del que la lamentación permanece cautiva, mientras la víctima se queja de su injusta suerte (Ricouer, 2006: 67).

En contraste con esta interpretación freudiana, la teoría del sujeto postulada por Agamben se apoya en la compulsión melancólica como mecanismo que transformó los objetos de contemplación en una esfera afectiva. La falla de Freud estuvo en dejar en suspenso una elaboración del lugar fantasmático en la incorporación. Incorporación de la pérdida significa para Agamben una doble pérdida. P. ej., dentro de la historia de la melancolía encuentra un relato metafórico de lo que (ad)viene (*metaphor of becoming*), del continuo alimento del deseo melancólico “por hacer posible una apropiación del objeto en una situación en la que ninguna posesión es posible en realidad” (Agamben, 2001: 53).

Susette Min, una curadora independiente, propuso un análisis de la melancolía y el duelo como figuras de la producción fotográfica de Dean Sameshima y las instalaciones de Khanh Vo, dos artistas que desafían las formas de representación de la esperanza, el desengaño y la pérdida. De acuerdo con la curadora, Vo diseña los espacios de los refugiados vietnamitas como lugares de *desposesión del hogar* (*homelessness*; en realidad, correspondería a la noción lukacsiana del ‘sin lugar’ en un mundo). Se trata de la experiencia de un mundo que se desintegró ante nuestros ojos y ante el cual, fracasaría el olvido. Mientras que en las fotos de Dean Sameshima, el duelo se manifiesta en un gesto objetivado: en una cama vestida de rugosos blancos sobre la cual es proyectada una luz cuya refracción en la superficie simula la presencia simultánea de (in)visibles cuerpos. En ambas imágenes los espacios constituyen una especie de suntuarios donde se rearticulan procesos

internos, de afectación subjetiva del espectador, con la materialidad constitutiva de un objeto vacío. Lo llamativo del análisis de estas piezas de arte visual es la ausencia de marcas étnicoraciales cuando en los sitios y circuitos de exhibición cultural “las obras de minorías son vistas dentro del estrecho marco de la autenticidad racial”. De tal manera, el arte de Vo y Sameshima desafían realmente una doble pérdida mediante estrategias de ausencia y presencia (Min, 2004: 246 y 247). Debido a esta ambigüedad instalada entre la intención descrita en la forma y el concepto de la obra (la cama como un suntuario) y la negación, no menos intencional, de identificarla con un significado (evidente).

Para cerrar este apartado de analogías y contrastes entre el duelo y la melancolía de cara a la diferenciación freudiana, habría que insistir en que la gran introyección de la pérdida (en una y otra elaboración subjetiva) dio ocasión a una realidad fantasmática, en una doble factura: primero, en tanto relaciones con lo ausente fue habilitado una dimensión a la existencia de lo no-real; y, en segundo término, la roturación sociocultural, o sociohistórica, de *un objeto perdido* se articuló en una inédita relación con el yo (o la formación subjetiva). Nuevamente según Agamben fue el sujeto melancólico quien toma en préstamo algo del objeto perdido para tornarlo en realidad o en una percepción de la realidad. “[A]sí como el fetiche es a la vez signo de algo y a la vez de su ausencia, y debe a esta contradicción su propio estatuto fantasmático, así el objeto de la intención melancólica es al mismo tiempo real e irreal, incorporado y perdido, afirmado y negado” (Agamben, 2001: 54).

El duelo como el pasado irrecuperable

Quiero regresar en esta última parte a la tesis catastrofista identificada propiamente con y en el duelo social, comprendido como una reflexividad de segundo grado: una “*pérdida de la pérdida*” que remite a un mundo puesto por delante en su circunstancia de paisaje fracturado (por las pérdidas). Se trata de un mundo donde la recuperación total del pasado es imposible y sin embargo, paradójicamente, lo irrecuperable es una condición para una capacidad de actuar distinta (una agencialidad naciente). La reflexividad implicada en el duelo trata de apelar a un nosotros, en la experiencia dolorosa, cuando todos hemos perdido algo que amamos y deseamos (Butler, 2006).

En esta veta significativa semejante, la categoría mesiánica de la redención señala un diferimiento con respecto de la existencia “ahora” en cuanto vislumbró un mundo que desaparecía y otro emergente desde los escombros. Judith Butler ha planteado que en nuestro horizonte social donde los seres humanos han sido trasladados al anonimato de la violencia, sus muertes emergen en la recapitulación anónima de la memoria. Cierta clase de pérdidas sociales han fracturado ese horizonte y hacen resonancia en múltiples procesos de recapitulación: las que se padecen en los exilios, la pérdida de la humanidad a través de los genocidios, una cultura sujeta a los marcos anclados en la estructura colonial, por citar algunas (Butler, 2003: 467).

Esta trama de contradicciones y fisuras del mundo social es tan complicado como los entramados de *imágenes dialécticas* de Benjamin. Butler cita un ejemplo distinto en el cual el rupturismo en su modelo de historia reaparece como una asignatura pendiente, pero esta vez en la del paisaje social de la ruina. Esta tesis no solicita un retorno al pasado (como en el caso del melancólico agambeniano) es una suerte de intención anticipada ante lo que ya no está. Pensar la memoria social es un pensamiento después de las ruinas; es un vector que no se mueve por la recuperación del pasado, no obstante, tiene un impulso, una sobrevivencia situado en el espacio de la ruina. El pensamiento de la memoria del duelo cobra su completa tesitura bajo el estado de “impensado”: este pensamiento no sabe dar definitivamente con un “quién” de la memoria porque simplemente el objeto perdido está presente en formas y relatos cronológicos. Butler intuye como Benjamin que el pensamiento de la memoria se aproxima a una noción del puro duelo simbólico: los pasados irredentos bailan en la vida presente en una figuración sin direccionalidad, pero, con momentos mesiánicos. La idea de redención se resemantiza en Butler como un “rondar” de algo que en el presente persiste como anacronismo (2003: 469).

Puede suceder que el duelo se elabore socialmente como una introyección, un pasado que se interioriza efectivamente como memoria colectiva y es ese vínculo con la continuidad de la vida, bajo nuevos términos. Pero también el duelo es janiforme en la perspectiva de Judith Butler, pero lo identifica con el dobladillo de un vestido que al deshacerse nos deja sentir su presencia, no a la vista pública primero; sino a la de la propia carne. El duelo es un vínculo con la sensorialidad del mundo y en la medida que acompaña el despliegue del cuerpo en

un canal incesante de “nuevas sensibilidades”, “sentidos” y constantes pérdidas, corre sin propósito hasta verse nuevamente expuesto.

Dicho esto, en la exposición de Butler sobre el duelo como lo irrecuperable es más o menos evidente cómo éste es devenir sin principio ni fin: un curso simbólico de la pérdida de la pérdida. No hace propicia una resignificación presente del plano menos abstracto de una dialéctica de la memoria entre las cosas del olvido, las desaparecidas, los pasados reprimidos, y la transmisión de esto en la forma de recuerdos, puesto que la memoria aún está inserta en el momento de poder enunciar y a la posible emergencia de un gesto, del discurso, de la acción, del relato que nace en el momento de dislocamiento entre “lo decible” y “lo indecible” (Pollak, 2006: 24).

Acaso esta sea la pugna todavía en curso de las vidas en desaparición, así como sucede cuando un pueblo se debate entre la vida y la muerte en medio de una crisis. Resulta oportuno concluir con el ejemplo ofrecido por Jonathan Lear. Este antropólogo interpreta la historia de Plenty Coup (golpe contundente), jefe del pueblo Crow en el territorio estadounidense, cuando él mismo fue un testigo del colapso del futuro de los Crow: “Plenty dice que después de un conjunto de acontecimientos como la desaparición del búfalo, para su pueblo todo estaba dicho, su modo de vida, su completa tradición, empezaba a desaparecer” (Lear, 2006: 24).

Plenty Coup decidió entonces contar la historia de su pueblo, era el año 1885, y, su testimonio puso de manifiesto una nueva e intensificada subjetividad Crow. Su relato asume la responsabilidad de declarar si los ideales sobre los que él y su pueblo, han forjado sus vidas están disponibles para el futuro. Varias razones hacen suponer que Plenty Coup contó su historia para preservarla y lo hizo así esperando que en otro tiempo las ‘cosas Crow’ pudieran comenzar a ocurrir nuevamente” (Lear, 2006: 52) La desaparición advertida en el signo de la extinción de una especie indica un proceso cultural en el que tales “cosas Crow” estaban en camino de caer en el olvido, la única esperanza que tuvo a la mano fue escribir con la esperanza de que una generación venidera pueda traer a la vida (revivir) la cultura de su pueblo. En la encrucijada entre alternativas gloriosas de libertad limitada o de muerte épica, existe un tercer territorio, menos grandilocuente, aunque conformado por la sobre-vida de las cosas del mundo: es el continente de la adaptación creativa, el de la memoria social del duelo.

Referencias

- Agamben, Giorgio. 2007 [1978]. “Tiempo e historia. Crítica del instante y el continuo”, *Infancia e historia*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 4ª edic. aumentada.
- , 2001 [1995]. “El objeto perdido”, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Tomás Segovia, Valencia: Pre-textos.
- Bartra, Roger, comp., 2004. “Introducción. Doce historias de melancolía en la Nueva España”, en V.A., *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México D.F. : CEIICH-UNAM, pp. 9-42.
- Benjamin, Walter, 1994a [1940]. “Tesis de la filosofía de la historia”, *Discursos interrumpidos I*, pról., trad y notas de Jesús Aguirre, Madrid: Taurus, pp. 175-199 (1973, 1ª edic. en español).
- , 1994b [1933], “Experiencia y pobreza”, *Discursos interrumpidos I*, (pról., trad y notas de Jesús Aguirre), Madrid: Taurus, pp. 165-173.
- Butler, Judith, 2006 [2004]. *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. Fermín Rodríguez, Buenos Aires: Paidós.
- , 2003. “Afterword: After Loss, What then?”, en David L. Eng y David Kazanjian (eds.), *Loss. The Politics of Mourning*, Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.
- Freud, Sigmund, 1981 [1917]. ‘Duelo y Melancolía’, en *Obras Completas*, trad. Luis López-Ballesteros, tomo II, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2091-2100.

- Jankélévitch, Vladimir, 2004 [1994]. *Pensar la muerte*. Selección y prólogo de François Schwab, trad. Horacio Zabaljáuregui, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jay, Martin, 2003 [1993]. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, (trad. Alcira Bixia), Barcelona, Paidós.
- Lear, Jonathan, 2006. *Radical Hope. Ethics in the face of Cultural Devastation*, Cambridge MA: Harvard University.
- Min, Susette, 2004. "Remains to Be Seen. Reading the Works of Dean Sameshima y Khanh Vo", en David L. Eng y David Kazanjian (eds.), *Loss. The Politics of Mourning*, Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.
- Pollak, Michel, 2006 [1989]. "Memoria, olvido, silencio", *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, trad. Christian Gebayerm Renata Oliveira, Mariana Tello, La Plata: Ediciones Al Margen, pp. 17-32.
- Ricouer, Paul, 2006 [2004]. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Amorrortu.
- , 2004 [2000]. *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta.
- Scholem, Gershom, 2004 [1962]. "Walter Benjamin", *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, trad. Ricardo Ibarlucía y Miguel García-Baró, Madrid: Trotta, pp. 9-48.
- Schwab, François, 2004 [1994]. "Prólogo" a Vladimir Jankélévich, *Pensar la muerte*. Selección y prólogo de François Schwab, trad. Horacio Zabaljáuregui, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wizisla, Erdmunt, 2007 [2004]. *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*, trad. Griselda Mársico, Buenos Aires: Paidós.

El modelo de catolicismo socioreligioso Análisis de una entrevista a partir del método estructural¹

Hugo José Suárez

El presente texto busca analizar una entrevista en profundidad a partir del método de análisis estructural de contenido. Su intención es doble, por un lado pretende mostrar paso a paso y pedagógicamente cómo opera el método frente a materiales concretos, y por otro busca esbozar los trazos fundamentales del modelo de catolicismo socioreligioso que emerge del análisis del documento empírico.

La entrevista a ser analizada como base está inserta en una investigación más general sobre los procesos religiosos en curso en el barrio El Ajusco en México D.F. Este proyecto pretende comparar las distintas maneras recomposición del campo religioso a partir de los creyentes, que sucede en un ámbito urbano popular en ese país. En esta dirección, aquella investigación realizará un similar ejercicio con laicos de varias orientaciones, como el catolicismo tradicional, la religiosidad popular, el catolicismo inercial, etc. En la perspectiva mayor se buscará la comparación entre los diferentes modelos que dinamizan la cuestión religiosa en la actualidad.

La entrevista fue realizada en agosto del 2008 a Carlos, un laico que habita en El Ajusco y que participa en las actividades que ofrece la Parroquia de la Resurrección, cuya orientación global se inscribe en la Teología de la Liberación. Él es un militante de esta perspectiva socio-religiosa que tiene 45 años, formación en ciencias sociales, es músico, vive en el lugar prácticamente desde su nacimiento y colabora

1 El presente artículo un resultado del proyecto de investigación llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, financiado por PAPIIT IN 306909-3 con el nombre *Sociología de los grupos religiosos en la colonia El Ajusco*.

en las actividades parroquiales en el Comité de Derechos Humanos y en el coro.

Este capítulo se inspira en parte en el formato de exposición de entrevistas que hiciera Pierre Bourdieu en *La miseria del mundo* (1993), pero fundamentalmente en el capítulo cinco y seis de Demezière y Dubar en su libro *Analizar las entrevistas biográficas* (1997). En ese texto, los autores ensayan un análisis de materiales concretos intentando encontrar tipologías de comportamientos de los casos estudiados. Siguiendo ese modelo, lo que sigue está dividido en tres partes: en la primera se realizan una serie de observaciones sobre el método del análisis estructural de contenido y su componente teórico. Si bien estas reflexiones ya han sido publicadas en otros textos y la bibliografía es amplia al respecto, conviene aquí reproducir pasajes que sitúen el punto de vista teórico y metodológico desde donde se va a analizar el material.

La segunda parte es la transcripción de la entrevista realizada a Carlos. Como señala Bourdieu, entre el momento del contacto con las personas y la publicación final operan una serie de dificultades e intervenciones de los investigadores que hacen que lo que se presenta haya atravesado por una serie de ineludibles filtros que a menudo empañan la comprensión; “transcribir es necesariamente escribir, en el sentido de reescribir: como el paso de la escritura a la oralidad que opera el teatro, el paso inverso impone, con el cambio de soporte, ciertas infidelidades que son, sin duda, la condición de una verdadera fidelidad” (Bourdieu, 1993:540). Pero a pesar de sus riesgos, para nuestro ejercicio este tránsito es ineludible, porque permitirá que el lector tenga en sus manos la fuente de análisis, observe cada paso del trabajo analítico con el material, y pueda sacar sus propias conclusiones.

La tercera parte está dedicada a dos operaciones. Primero se realiza una codificación del material extrayendo segmentos de la entrevista y reubicándolos en códigos disyuntivos que organizan una estructura de sentido. Por ello se repetirán párrafos íntegros señalando el lugar en el que estaban y reconstruyendo una nueva lógica que ya no pertenece a la narrativa del locutor sino a la construcción del analista².

2 Recordemos que el análisis estructural plantea que en los materiales existen dos lógicas contrapuestas: En la lógica explícita o la retórica del texto, es importante el orden en el que aparece el discurso (en el plano del texto), la lógica es deductiva bajo una u otra modalidad (el actor quiere convencer), la relación entre actores y acciones preconizadas son elementos centrales: adoptamos voluntariamente en el análisis una actitud antropocéntrica. En la lógica implícita, la estructura es a-temporal (el orden en el cual aparecen los códigos no

Esta operación nos conduce a un segundo momento en el cual estamos habilitados para ensayar la construcción de un modelo de relación con lo sagrado condensando lo anteriormente analizado en unas cuantas dimensiones y utilizando las herramientas del análisis estructural para explicar la trayectoria y especificidad del caso estudiado.

I. El método de análisis de contenido y la sociología de la cultura³

El método de análisis estructural (MAE) es un instrumento metodológico que se inscribe en la sociología de la cultura vinculado a la teoría de la “institución cultural”. Conviene hacer un repazo de sus principales principios operativos y su relación con su soporte conceptual.

El MAE es una técnica de descripción estructural y análisis de datos empíricos. Su intención general es extraer de materiales concretos las estructuras simbólicas de determinados actores sociales. La pregunta que pretende responder es cómo se constituye el sentido en materiales concretos.

El método puede ser utilizado tanto para investigaciones que acudan al soporte teórico propio de la sociología de las estructuras simbólicas, como a otros enfoques, siempre y cuando no entre en contradicción con los principios básicos de esta perspectiva. Los resultados serán válidos sólo en la medida en que se inscriban en una investigación concreta, es decir que sean leídos y explicados desde una matriz conceptual y una problemática científicamente construida. Asimismo, si bien el método se circunscribe al análisis de material (texto, imágenes, gestos, posturas, etc.), los resultados serán mejor aprovechados si se conoce el contexto, la problemática general, la historia del documento analizado.

Como sucede con cualquier herramienta de investigación, el rendimiento del método dependerá, por un lado de la rigurosidad

tiene importancia; el código de base puede aparecer en el principio, al medio o al final del texto), la estructura se organiza con una lógica de implicación, la estructura no es antropocéntrica. A pesar de que partimos de acciones y de agentes concretos, hay que extraer las calificaciones, de manera de construir estatutos actanciales. Estos se consiguen a través de la combinación de calificaciones distribuidas en el espacio / tiempo (Remy, 1987: 134-135).

3 Este apartado lo realizamos retomando reflexiones y pasajes del capítulo dos “Producción y transformación cultural” y del capítulo cinco “El método de análisis estructural de contenido. Principios operativos” publicados en el libro *El sentido y el método* (Suárez, 2007).

en su aplicación y conocimiento, pero por otro, de la habilidad del investigador que sea capaz de percibir las sutilezas de determinado material y sacarle beneficio.

El análisis estructural intenta encontrar los esquemas fundamentales de funcionamiento y los principios de ordenamiento del mundo por parte de los actores sociales (Ruquoy, 1990: 95), lo que implica concebir la palabra como un mecanismo a través del cual el investigador puede “reconstruir las significaciones” simbólicas y las estructuras centrales que los sujetos despliegan en la mente (Demaziere y Dubar, 1997: 6).

Mediante una serie de procedimientos operativos concretos se busca encontrar las representaciones y sistemas de sentido del locutor en cuestión, es decir los “modelos culturales” que lo trascienden y que se convierten en referencias comunes para un sector social más amplio que responde a una estructura similar de funcionamiento.

Concretamente, el método funciona analizando pequeños pasajes de documentos que concentren tensiones fundamentales que organizan la lectura de lo social y del sí, que se llamarán “unidades mínimas de sentido⁴”. La más pequeña unidad analítica canaliza y concentra dinámicas globales, pues son las unidades mínimas las que, en fragmentos, muestran la tensión de toda una estructura simbólica.

Los dos principios básicos del MAE son el de oposición -que sostiene que el sentido surge a través de la confrontación con los opuestos, es decir un ordenamiento binario del mundo -y asociación- que propone que los códigos disyuntivos se asocian a otros para formar redes de sentido- (Greimas, 1995). Gracias a la asociación y la oposición, se conforman estructuras complejas que combinan distintos elementos del discurso organizando los códigos disyuntivos y otorgando a los actores estructuras simbólicas que permiten su acción de acuerdo a una visión jerárquica y relativamente coherente del mundo. Estas estructuras -que pueden ser de tres naturalezas: paralelas, en abanico o cruzadas- son las que conforman los modelos culturales.

En lo que a la perspectiva teórica se refiere, por “institución cultural” entenderemos -parafraseando a Hiernaux (1977)- el “sistema

4 Por unidad mínima de sentido vamos a entender “la más pequeña unidad que puede ser puesta en evidencia por el análisis. El código puede ser definido como el operador, la regla de transformación o de conmutación establecida, término a término, a través del cual una realidad y un sentido son atribuidos a cada término” (Hiernaux, 1973:178)

de sentido”, “estructuras cognitivas” o “sistemas simbólicos” que son el conjunto de sistemas de percepción (material y simbólica) y acción que, siendo fruto tanto del trabajo psíquico del sujeto sobre sí mismo, como de la confrontación con su contexto social (parámetros objetivos de existencia), le dotan de un complejo aparato simbólico que le permite tener una visión del mundo con cierto grado de consistencia, tanto para consigo mismo como para con los demás⁵.

Las combinaciones de sentido generan códigos socialmente producidos, e interiorizados y estructuras simbólicas que indican valores, normas, nociones de posibilidad, de verdad, de estética, jerarquías sociales, orientaciones de comportamiento, etc., que se perciben como “naturales”, así como organizan la energía psíquica hacia proyectos y acciones legítimas⁶. Es gracias al sistema de sentido que los agentes sociales no requieren preguntar constantemente la legitimidad de su acción; ésta fluye porque “las cosas son así”. Les dota de un dispositivo para analizar, subjetiva u objetivamente, su desenvolvimiento sin engendrar conflictos mayores ni para consigo mismo ni para el entorno en el que se desenvuelven⁷.

Las estructuras de sentido responden a colectivos sociales (personas, grupos o subgrupos) para quienes determinadas cosas les parecen naturales. De alguna manera el sentido último está definido y no cuestionado (no debe ni rendir cuentas a nadie) por estas estructuras subyacentes ofreciéndoles “orientaciones a largo plazo, autónomas de la relación a la circunstancia” (Remy, 1990: 113); actúan pre-reflexivamente.

Los sistemas simbólicos abarcan tres órdenes: el cognitivo, el actorial y el simbólico.

El orden cognitivo lo entendemos como la capacidad de percibir las cosas de una determinada manera en sus distintas posibilidades que van desde la materialidad (lo “real”) hasta la percepción social.

El orden actorial y normativo es la capacidad de guiar las acciones (tanto en su versión de lo permitido como de lo prohibido). Los sistemas cognitivos son “guías (o constricciones) para la orientación de los comportamientos” (Hiernaux, 1995: 114). Su capacidad está precisamente en, por un lado “estructurar y orientar la percepción”,

5 Véase Dassetto, Hiernaux, Servais, 1977; Suárez, 2003a.

6 Véase Ruquoy, 1990; y Remy y Voye, 1976.

7 Véase Hiernaux, 1982.

pero por otro “estructurar y orientar el actuar”. Se trata entonces de sistemas que son “principios organizadores, a la vez, de la percepción y del comportamiento” (Hiernaux, 1995: 114).

Pero además del orden cognitivo y el actorial, son disposiciones que evocan el orden simbólico, lo que permite articular los dos órdenes anteriores (cognitivo y normativo) en un sentido unitario otorgando al actor una identidad propia. Es el orden simbólico el que le da legitimidad al agente en su contexto y consigo mismo, y lo convoca a cierta movilización afectiva, organizando su energía psíquica en una determinada dirección. Este proceso genera una economía afectiva del actor pues debe evaluar, valorizar y jerarquizar su presencia en el mundo y conducir sus proyectos con un itinerario concreto en su contexto particular (Remy, Hiernaux, Servais, 1975).

Las estructuras de sentido no son neutras, y más allá de organizar la percepción y la acción, conllevan una carga jerárquica que le dotan al agente de una percepción valorativa del mundo, identificando con claridad lo negativo de lo positivo en los distintos ámbitos de la vida social. Ese trabajo de ordenamiento jerárquico y priorizado llamado *economía afectiva*, tiene como resultado apuestas y proyectos que involucran la vida misma del agente social. Es decir que el orden simbólico organiza las emociones y las convierte en posibilidades teóricamente posibles en las cuales los actores se vuelcan total y apasionadamente (Remy, Hiernaux, Servais, 1975: 94).

Operativamente, la organización de las estructuras simbólicas opera a través de “registros de calificación” que organizan el sistema en distintas dimensiones.

La primera dimensión es la alternativa existencial llamada “relación con el sí”. Partimos de la idea de que el actor organiza su energía psíquica en una búsqueda de lo que quiere ser y hacer (en oposición a lo que no quiere ser ni hacer), proyectando así una imagen-modelo del sí en su dimensión positiva y negativa. Esta es una relación del sujeto consigo mismo donde, a través de un trabajo psíquico, identifica una “negatividad trabajable” en él y un deseo de superación, por tanto proyecta un “deber ser” hacia el cual debe acercarse paulatinamente y un “no ser” del cual debe alejarse. El sujeto quiere alcanzar lo deseado, para lo cual despliega toda su energía generando así la lucha interna cuyo resultado es una potente movilización afectiva que lo conduce en

una determinada dirección. Pero evidentemente este proceso no sólo ocurre al interior del propio sujeto, sino que se relaciona directamente con “los contenidos ideológicos y con la legitimidad –funcionalidad social” (Hiernaux, 1987: 20).

Una segunda dimensión es aquella que se refiere a las alternativas sociales. Como veremos adelante, lo social impone constricciones, condiciones, posibilidades y límites dentro de los cuales el sujeto debe moverse. Un nuevo registro de calificación se abre, al que se denomina “relación con lo social”, que se refiere a las maneras de la organización de planos sociales de percepción, como son el espacial (valorizar un espacio más que otro), el temporal, el actorial (valorizando acciones que van en la dirección general de sistema simbólico o en su contra), los actores y grupos sociales, etc. Los planos de percepción social pueden ser de diversa índole de acuerdo a la estructura simbólica particular a la que correspondan.

Un tercer registro de percepción es el de “la búsqueda”. Todo sistema simbólico dramatiza su relato evocando las nociones finales de vida vs. muerte. En el nivel de mayor profundidad, lo que está en juego es la sobrevivencia, tanto del agente como del colectivo al cual pertenece. El proyecto de vida se concretiza en una búsqueda vital para satisfacer sus deseos. A través de la “búsqueda”, se encuentran el destino individual y el colectivo, lo que implica la articulación de hecho de la movilización afectiva y las dinámicas psíquicas, con las legitimidades sociales (Remy, 1990: 123).

Aunque ya lo hemos insinuado, es conveniente reafirmar el hecho de que existe una resonancia entre la alternativa existencial, las alternativas sociales, y la “alternativa objetable” que mantienen un grado de articulación y tensión en sentido unitario que le permite a la estructura cierta coherencia. Así la relación con el sí, en sus versiones positivo y negativo, se vinculan con la relación con lo social (en lo temporal, espacial, actores, etc.), y éstas lo hacen con las ultimidades vitales. La percepción del universo simbólico se presenta en parejas opuestas y articuladas, construyendo así una estructura de percepción psicosocial compleja que involucra distintas dimensiones tanto de la dinámica psíquica con la dinámica social, incorporando la dramatización vital.

Pasemos ahora a analizar el material empírico anunciado.

II. Entrevista retranscrita de Carlos

Como se ha dicho, ahora tenemos la transcripción de la entrevista realizada a Carlos en agosto del 2008.

¿Cuál es tu formación profesional?

1. Aunque no estoy titulado, hice sociología de la educación, he trabajado en preparatorias, clases particulares, escuelas secundarias y otros, en eso anduve mucho tiempo. Pero llegó un momento dado en que dije que si esa parte me gusta, no me llena tanto como lo que estoy haciendo ahora, por eso fui a la música. Ahora estoy haciendo un disco, y eso fue una experiencia muy grata. Estoy pensando en las posibilidades de armar otro disco.
2. Yo soy músico de toda la vida, mi familia es muy afín a la música, aunque no somos profesionales. Desde chico he estudiado música y he tenido talleres de guitarra y esas cosas, incluso gravo algunos discos. Durante un tiempo quise tener un grupo, y no pude, pero ahora estoy replanteando mi verdadera vocación, y me digo 'si te gusta, pues éntrale'.

¿Cómo te involucras en la parroquia y en el comité de derechos humanos?

1. Me involucré porque un amigo me invitó. Al principio yo no tenía mucho interés, más bien apoyaba en los coros, porque como decía, me gusta mucho la música, que es mi vida, soy cantautor. Yo tenía mucho prejuicio con la iglesia, era muy escéptico, pero llegué a este espacio y de pronto empiezo a encontrar cosas muy diferentes a lo tradicional, a lo que conocemos como iglesia tradicional, más conservadora, más de los rituales, lo que fue una gran sorpresa. Desde entonces me he identificado con este trabajo y con esta parroquia, y ahora trabajo con gusto.
2. El comité de derechos humanos del que formo parte va a cumplir 18 años, y como todos los grupos, ha tenido diferentes etapas. En este pequeño grupo que somos cinco personas activas, pero el grupo externo que nos apoya es mayor.

3. El trabajo con derechos humanos no es lo que más me llama la atención, yo soy más hacia lo artístico y creativo, pero creo que en esas cuestiones jurídicas hay cosas muy interesantes y lo más importante es que la comunidad las conozca, que esté enterada. Desgraciadamente el equipo es pequeño y no tenemos recursos propios, pero hacemos el trabajo.
4. En los últimos años que he estado en la parroquia, mi experiencia de vida ha cambiado. Yo antes era muy frío, analítico, calculador, como todo intelectual que se dice comprometido, pero de pronto empiezas a entender otras cosas que me hacían falta, y fue a través de la religiosidad.

¿En qué ha cambiado tu vida desde tu ingreso a la parroquia?

1. Creo que estoy bien conmigo mismo, tengo equilibrio, paz interior, entiendo el contenido fundamental de nuestra creencia, pero todo ese compromiso enfocado hacia un cambio de sociedad. Yo vengo de una familia católica muy tradicional, y eso rechacé y critiqué mucho, pero para mí fue una sorpresa encontrarme aquí con pensamientos afines y que también comparten la cuestión espiritual. Aquí apoyo en derechos humanos y en el coro.

Cómo se vincula la música con tu experiencia de fe

1. En el coro yo empecé a aprender cantos latinoamericanos, música con fondo religioso y se me hizo un descubrimiento muy rico, le puedo hablar a Dios sin someterme, le puedo hablar de tú a tú, de manera amplia y libre. Hay misas muy comprometidas, la Misa Salvadoreña, la nicaragüense, o cantos que tú dices 'estos son cantos de protesta' porque te están hablando de una realidad muy importante, sentida. Creo que esta experiencia me ayudó a hacer lo que ahora estoy haciendo.
2. A mí me emociona por ejemplo cuando estamos en el coro y escuchas cantar a la gente, eso para mí es una comunión, no es la hostia que recibes, pero es otro tipo de comunión, fundamental, profunda, estás tocando unas fibras muy

sensibles de la comunidad que la están compartiendo contigo como músico. Nunca había considerado que los coros sean tan importantes, pero lo son, mucha gente nos lo ha dicho. Ahí nosotros buscamos ayudar a que la gente se abra, se sensibilice, se comuniquen.

¿Y el trabajo con derechos humanos?

1. Yo trabajo en el comité, y eso es importante. Ahora el comité desgraciadamente está limitado, no hace cosas más trascendentes, nos sumamos a acciones urgentes más grandes. Pero tenemos el sueño de que crezca, que la gente se integre. Ahora somos pocos, pero nosotros decimos 'no tiremos el arpa, sostengámonos' porque esta puede ser solo una etapa, hay altas y bajas y ahora no estamos en crisis. Aunque seamos pocos hemos aprendido a organizarnos y el trabajo se nos hace fácil, sabemos lo que debe hacer cada quien.
2. Cuando la colonia se formó, hubo mucha efervescencia, la gente se unía, surgieron grupos políticos, pero en este momento, la gente ya no quiere esas cosas, está decepcionada. Antes los problemas en El Ajusco eran resolver temas básicos como el agua, luz, drenaje, pero ahora hay nuevos problemas como la desintegración familiar, lo laboral, el medio ambiente. Eso hay que hacer entender a la gente, hemos querido que el comité siga para que se resuelvan nuevos problemas. Aquí hemos tenido la oportunidad de que la gente se nos acerque para plantearnos sus necesidades, decirnos de qué está sufriendo, qué está pasando. Yo siento que hay una dejadez porque ya se han resuelto las demandas básicas, de la calle, y no nos importa lo que pase afuera. Es una comunidad participativa pero nos ha costado hacer que la gente rebase la idea de resolver sólo los problemas básicos como la calle, el bache, el agua, y que piensen cosas como lo ambiental, la contaminación, etc.
3. Lo que queremos es despertar a la gente, crearle esa conciencia, creo que hemos logrado poquito a poquito. El compromiso para nosotros es el concepto de una vida digna, que te quede claro en tu cabeza cómo hay que luchar por ella y por las nuevas generaciones.

¿En qué consiste una vida digna?

1. Digna en términos de plenitud, tener las condiciones propicias (puede ser salud, educación, recreación), que tengas acceso a todos esos elementos pero de una manera consciente, que no es lo que te da la televisión, lo que te dice un político que está de moda. Se trata que tú tengas conciencia de que tienes derecho a tener una vida digna, con esos espacios, y eso depende de ti mismo. Hay que ser consciente y buscar un bienestar.

¿Cómo responde la comunidad?

1. Aunque es muy participativa eso es a ratos. Por ejemplo en la época de elecciones hay efervescencia fuerte y se acaba; viene el Papa, y otra vez. Muchas veces se van con la cuestión mediática, y ellos hacen que la gente actúe. Nosotros decimos no, nosotros tenemos que actuar no con el tiempo de ellos sino con el tiempo de nosotros, porque queremos una comunidad más autónoma, más plena de sentido y no depender de otros. Nosotros lo que pedimos es que no nos vayamos con el esquema que nos están dando los medios, que veamos esa realidad que tenemos aquí y que no la podemos negar. Este soy yo, este es mi rostro, este es el espejo en el que me quiero ver para poder actuar. Por eso la idea de nosotros es la difusión, la educación, la idea de aportar a la comunidad para que tenga elementos de juicio, de acción.

¿Y dónde entra el factor religioso?

1. En esta parroquia tenemos una visión comprometida, y yo aprendí que eso tiene que ver con un evangelio consecuente, un evangelio que te dice 'aquí estás, este es el mundo y tienes que actuar'. Ese es el mensaje de Jesús, no el de la pasividad. No solamente hay que estar hablando con la Virgen, eso es bueno, pero también hay que ver a tu prójimo, como dice en el evangelio, no se puede ser ajeno a la sociedad. Por ejemplo aquello de curar enfermos tiene un simbolismo, que es el sufrimiento, eso es derechos humanos.

¿Tú vienes a misa regularmente?

1. Por el coro sí, estoy aquí cada ocho días. Me gusta, lo hago con gusto, lo disfruto.

¿De dónde te nace el compromiso social?

1. Toda mi vida he tenido una visión así, con algunos maestros muy concientes que a uno le llamaban la atención, la música latinoamericana, etc. Incluso anduve en Chiapas, participé en eventos zapatistas. Me gustó mucho la Revolución Nicaragüense, lo de El Salvador, lo de Chile. Toda mi vida he llevado ese camino hacia lo social, y recién últimamente, hace cuatro años, me integro a la parroquia y empiezo a descubrir esto.

¿Antes no tenías fe?

1. No, antes decía 'qué está haciendo Juan Pablo II por ahí como súper estrella!'. Mi familia es muy católica y yo criticaba mucho esa pasividad de esa iglesia, la sumisión, la aceptación, el arrepentimiento.

¿Qué no te gustaba de esa forma de ser iglesia

1. La iglesia tradicional es pasiva, tienen la idea de que las cosas son así porque Dios lo dice, todos tenemos que cargar nuestra cruz. Cuando llego aquí, veo otra cosa, una visión más viva, más real. Yo ya había escuchado algunos comentarios, pero decía mejor me voy a la reflexión marxista, a la versión de la izquierda. Pero de pronto viví una conversión cuando llegué aquí, y me di cuenta que esto no estaba peleado con lo otro, las dos cosas pueden ir juntas. Aquí he descubierto muchas cosas que me han servido, me siento más consecuente.

¿Y qué sentiste en esta iglesia?

1. Cuando llego a la parroquia, lo que me esperaba eran esos cantos 'dulces' los de alabanza, gloria a Dios, cantos para

rasgarse las vestiduras, pero de pronto descubro que hay un canto que te habla de la realidad, de la opresión, de la pobreza, y me impacta cómo la gente lo canta. En la Misa Salvadoreña hay una parte que dice 'Santo, santo, santo es nuestro Dios, señor de la historia que acompaña a nuestro pueblo', y cuando yo cantaba, era inimaginable. Yo venía de un proceso que sentía que había dos aguas, una de un lado y otra de otro, pero con mi conversión digo que esto no está peleado con lo otro. Hay una canción que te habla de los tanques, de la represión en El Salvador, y digo eso también está pasando aquí en México. Así, yo me convierto de tener una visión limitada, a encontrar otras cosas. Hay que entender que la iglesia no es un monolito, está compuesta por muchas cosas, no hay homogeneidad.

¿Ahora cómo te sientes luego de esa conversión?

1. Hoy estoy menos desesperado. Mi visión comprometida desde la izquierda me llevó a muchas frustraciones, sufrimiento, desesperación, al ver que las cosas empeoraban y no cambiaban. Me dio ganas de tirar el arpa. Pero cuando llego aquí a la iglesia, siento que las cosas te van suavizando la existencia, te van complementando, uno va llenando esa parte humana, espiritual, la de compartir, ya no es lo frío de los números y la racionalización, sino que más bien ahora vemos otras personas. En este momento mi vida es más tranquila, más reposada, he tenido cursos, retiros, seminarios que ayudan. Ahora quiero que más gente comparta esta visión, que la descubra, que la viva.

¿Cómo fue la conversión, en qué consistió?

1. Es algo muy difícil, muy interno, pero me queda claro que si a alguien le interesa o le gusta, vale la pena intentarlo. Es como una democracia personal, a mí el proceso de conversión me resultó tan grato, tanta riqueza que hasta ahorita no me he desencantado de él. En mí ha habido un cambio para bien. Llego aquí y me siento a gusto. Antes llegaba a otras organizaciones muy combativas y siempre habían broncas

internas. Aquí también las hay, pero el toque es diferente. En este momento me siento consecuente con lo que he realizado, porque por primera vez en mi vida, encuentro un sentido, una visión a lo que estamos haciendo.

¿Cuándo has sentido a Dios más intensamente?

1. Hay muchos momentos, pero una de las más recientes es mientras hacíamos un canto, de pronto me olvidé del canto y me puse a cantar 'en automático', y de pronto enfoqué mi pensamiento en la imagen de un ser superior y le pedí fortaleza, dame fuerzas para hacer lo que estoy haciendo, porque a veces me llegan esas crisis, pero con el canto, con toda esa atmósfera, todo es mejor. Has de cuenta que se lo dije a alguien, hay una conexión muy especial. En ese momento te abres, de corazón, muy dulcemente y pides 'dame fortaleza, dame chance, estoy viendo mi vida, mis problemas, los problemas de la comunidad, y yo quiero aportar'. Al final me sentí muy bien, fue una experiencia espiritual, una conexión que me dio energía, me cargó.
2. En el comité de derechos humanos es más complicado, pero ahí veo por ejemplo cuando convocamos a nuestras reuniones de análisis de la realidad, nunca falta gente, siempre se va tocando temas, etc. Es otra forma de comunicar, pero empiezas a ver que la gente toma decisiones, que hay que hacer esto o lo otro, y dices 'ya cayó lo que estábamos esperando'. Creo que lo esencial es que hay que buscar que todos los seres humanos en todo el mundo también puedan experimentar esto.

III. Construcción de un modelo analítico

i. La codificación

En este apartado corresponde ahora organizar extractos de la entrevista a partir de códigos disyuntivos fundamentales. Por ello se retomarán frases poniendo en cursiva las palabras que son guías para identificar los códigos. Entre paréntesis irá la señalización del párrafo de dónde se extrajo el texto.

Relación con el sí

El tipo de persona presente en este material gira alrededor de la combinación de la paz interior con el factor social. Se refuerza la idea del *consciente*.

“...estoy bien conmigo mismo, tengo equilibrio, paz interior (...) compromiso enfocado hacia un *cambio de sociedad*” (p-7).

“Que tengas acceso a todos esos elementos pero de una manera *consciente*” (p- 13).

“Se trata que tú tengas *conciencia* de que tienes derecho a tener una vida digna” (p-13).

“Hay que ser *consciente* y buscar un *bienestar*” (p-13).

“Eso tiene que ver con un evangelio *consecuente*” (p-15).

“...con algunos maestros muy *conscientes*” (p-17).

“...me siento más *consecuente*” (p19).

“En este momento me siento *consecuente* con lo que he realizado” (p-22).

La búsqueda vital

El eje de la búsqueda es una vida digna, autónoma, plena, que se aleja de una comunidad controlada por agentes externos.

“Ahí nosotros buscamos ayudar a que *la gente se abra*, se sensibilice, se comunique” (p-9).

“Lo que queremos es *despertar* a la gente, crearle esa *conciencia*” (p-12).

“El compromiso para nosotros es el concepto de *una vida digna*” (p-12).

“Digna en términos de *plenitud*, tener las *condiciones propicias* (...)” (p-13).

“...queremos una comunidad más *autónoma*, más plena de sentido y no depender de otros” (p-14).

“...ahora quiero que más gente comparta esta visión, *que la descubra*, que la viva” (p-21).

“Creo que lo esencial es que hay que buscar que todos los seres humanos en todo el mundo también puedan experimentar esto” (p-24).

Iglesia comprometida / iglesia tradicional

El material identifica con claridad la distancia entre dos formas de ser iglesia, la tradicional y la comprometida. La primera es pasiva, fomenta la sumisión, es ritualista, mientras que la segunda se vincula con la realidad e igualitaria.

“Lo que conocemos como *iglesia tradicional*, más conservadora, más de los rituales” (p-3).

“Yo vengo de una familia católica muy *tradicional* y eso rechacé y critiqué mucho” (p-7).

“Le puedo hablar a Dios *sin someterme*, le puedo hablar de tú a tú, de manera amplia y libre” (p-8).

“cuando estamos en el coro y escuchas cantar a la gente, eso para *mí es una comunión*, no es una hostia la que recibes, pero es otro tipo de comunión, fundamental, profunda” (p-9).

“No solamente hay que estar hablando con la Virgen, eso es bueno, pero también hay que *ver a tu prójimo* (...), no se puede ser ajeno a la sociedad” (p-15).

“La *iglesia tradicional es pasiva*, tienen la idea de que todas las cosas son así porque Dios lo dice (...). Cuando llego aquí, veo otra cosa, *una visión más viva*, más real” (p19).

“cuando llego a la parroquia, lo que me esperaba eran esos *cantos ‘dulces’* los de alabanza, gloria a Dios, cantos para rasgarse las vestiduras, pero de pronto descubro que hay un *canto que te habla de la realidad*, de la opresión, de la pobreza” (p-20).

“...hay misas muy comprometidas (...) porque te están hablando de una realidad muy importante” (p-8).

Conviene realizar la operación de “expansión⁸” y graficar la estructura paralela que se desprende de este código por su riqueza interna. La estructura está compuesta por un código objeto y seis códigos calificativos⁹:

Totalidades	Positivo	Negativo
Tipo de iglesia (código objeto)	Iglesia comprometida	Iglesia tradicional
Orientación ideológica (Códigos calificativos)	Progresista	Conservadora
Orientación teológica - pastoral	Hablar de la realidad	Ritualista, sacramentalista, solo hablar con la Virgen
Tipo de cantos	Cantos que hablan de la realidad	Cantos dulces, de alabanza
Relación con Dios	Horizontalidad, “de tú a tú”	Verticalidad, sometimiento, de arriba a abajo
Tipos de comunión	Comunión en el canto con la gente	Comunión con la hostia
Tipo de visión	Visión más viva	Visión menos viva

Esta estructura está construida a partir de seis códigos que se refieren a la orientación global ideológica, a lo teológico-pastoral, a los soportes para el culto -como lo son las canciones-, a la práctica religiosa y percepción de la divinidad y su manera de comulgar con ella, y finalmente al dramatismo vital que conlleva una u otra opción. Se trata de una diferenciación contundente que apela a las principales dimensiones de la relación con lo sagrado.

La dimensión actuarial

Se valoran las acciones que impulsan una lógica de movilización que se contrapone a la pasividad.

- 8 Recordemos que en el “proceso analítico a través del cual el investigador explora su material de acuerdo a sus necesidades puntuales (...) expansión es profundizar en pasajes micro del material donde se observan tensiones de importancia analítica” (Suárez, 2007: 321).
- 9 La diferencia entre códigos objeto y calificativos es que el “calificativo” atribuye cualidades específicas al código objeto” (Suárez, 2007: 124).

“La idea de nosotros es la *difusión*, la *educación*, la idea de aportar a la comunidad para que tenga elementos de juicio, de acción (p-14).

“...hay que *luchar* por ella” (p-12).

“...el mensaje de Jesús, no el de la *pasividad*” (p-15).

“...yo criticaba mucho esa *pasividad* de esa iglesia, la *sumisión*, la *aceptación*, el arrepentimiento” (p-18).

“Siento que hay una *dejadez* (...)” (p-11).

Dimensión temporal

Con respecto a la percepción del tiempo, en el material existen dos referencias que hay que separar: la dimensión personal de la propia historia de vida y de fe, y la dimensión colectiva del tiempo y de la comunidad de El Ajusco en la cual Carlos vive y trabaja.

En el aspecto individual, se privilegia el ahora como un momento en el cual se concretiza el proyecto de vida, mientras que el pasado más bien se relaciona con la excesiva racionalidad y poca espiritualidad.

“*Al principio* yo no tenía mucho interés” (p – 3).

“*Yo tenía* mucho prejuicio con la iglesia, *era* muy escéptico” (p-3).

“*Yo antes era muy frío*, analítico, calculador, como todo intelectual que se dice comprometido” (p-6).

“Mi visión comprometida desde la izquierda me llevó a muchas frustraciones, sufrimiento, desesperación, al ver que las cosas empeoraban y no cambiaban” (p-21).

“...*cuando llego* aquí a la iglesia (...) ya *no es lo frío* de los números y la racionalización (...). En este momento mi vida *es más tranquila*” (p-21).

“Antes llegaba a otras organizaciones muy combativas y siempre habían broncas internas. Aquí también las hay, pero el toque es diferente” (p- 22).

En cuanto a la dimensión comunitaria del tiempo, hay que poner atención al siguiente extracto:

“Cuando la colonia se formó, hubo mucha efervescencia, la gente se unía, surgieron grupos políticos, pero en este momento, la gente ya no quiere esas cosas, está decepcionada. Antes los problemas en El Ajusco eran resolver temas básicos como el agua, luz, drenaje, pero ahora hay nuevos problemas como la desintegración familiar, lo laboral, el medio ambiente (...). Yo siento que hay una dejadez porque ya se han resuelto las demandas básicas, de la calle, y no nos importa lo que pase afuera. Es una comunidad participativa pero nos ha costado hacer que la gente rebase la idea de resolver sólo los problemas básicos como la calle, el bache, el agua, y que piensen cosas como lo ambiental, la contaminación, etc.” (p-11).

El “antes” colectivo está marcado por la formación de grupos políticos, movilización y efervescencia, la esperanza en la lucha, tipo de problemas concretos de urbanidad (agua, luz, etc.). En el “ahora” más bien prima la poca movilización, la decepción, problemas nuevos de otro orden como la violencia familiar o lo ecológico.

ii. Un modelo de relación con lo sagrado

La perspectiva socioreligiosa de Carlos privilegia la figura de una persona consciente y consecuente, que cumple con dos características, por un lado la idea de paz interior y por tanto evitar la angustia o desesperación, y por otro lado la vinculación con una demanda colectiva de cambio que se cristaliza en la “vida digna”. La persona consciente busca una vida digna, plena para él y para la comunidad. Se trata de no ser manipulados por otras instancias, ser autónomos. Su visión de los actores está contradefinida entre los dos tipos de iglesia: la comprometida –“una visión más viva, más real” y la tradicional -un enfoque sacramentalista-. En la Iglesia comprometida la relación con Dios no es jerárquica sino más bien horizontal. En su perspectiva, la persona consciente debe luchar, comprometerse, actuar, involucrarse con la realidad y no caer en la dejadez e inactividad. Como se vio, se percibe el tiempo en dos dimensiones: en la personal se valora el ahora en desmedro del pasado;

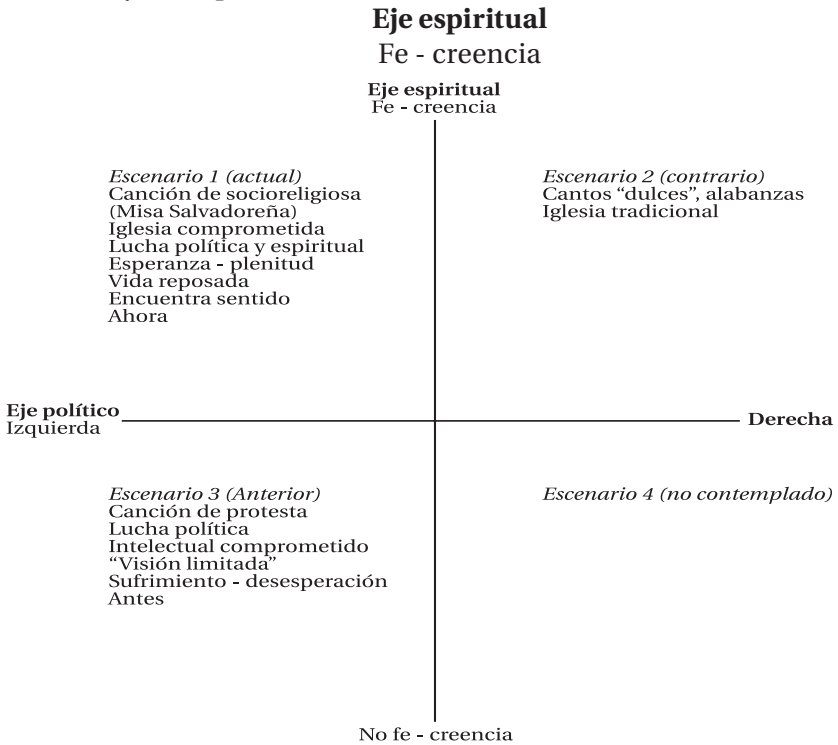
y en el comunitario se valora el pasado y se plantea el presente como un desafío por involucrar a la población. La afirmación “nos ha costado hacer que la gente rebase la idea de resolver sólo los problemas básicos”, muestra que esa tarea no es fácil.

	Positivo	Negativo
Relación con el sí	Consciente, consecuente, compromiso social	Inconsciente, otros actúan en él.
La búsqueda vital	Vida digna, bienestar, liberación	Sumisión, dormidos, controlados
Acciones y actitudes	Luchar, comprometerse, acción, mirar la realidad, relacionarse con Dios sin someterse	Dejadez, pasividad, ser ritualista, relacionarse con Dios sometido
Actores	Iglesia comprometida Intelectual comprometido, izquierda fría	Iglesia tradicional
Tiempo	Personal: Ahora Comunitario: Antes	Antes Ahora

En la experiencia de Carlos, el último proceso religioso que vivió es lo que le permitió conjugar su tradición de izquierda “racional y fría” con su creencia. Antes su eje de acción estuvo concentrado entre la idea izquierda vs. derecha, y se inscribía en la primera opción. Desde ahí observaba con recelo y distancia a la Iglesia tradicional, a la cual criticaba constantemente. La posibilidad de descomponer el código iglesia en dos opciones -tradicional y comprometida- y cruzarlo con izquierda vs. derecha, es decir en conjugar el eje espiritual con el político, es lo que le permite el encuentro de los dos universos ya sin contradicción. A este proceso psíquico-afectivo el locutor llama “conversión”, como el paso de darse cuenta que “esto no está peleado con lo otro”, que las “dos aguas” podían estar en la misma dirección.

Su especial énfasis en el presente indica precisamente que es el momento de realización armónica de las distintas tensiones que otrora no podía conjugar. De acuerdo al gráfico, Carlos se encuentra transitando del escenario 3, donde primaba lo político, al escenario 1,

donde conviven ambas posibilidades. El opositor no ha cambiado, sigue siendo el escenario 2, sólo que ahora se desprende del eje creyente, una nueva oferta. En el escenario 1, que es el actual, descubre a una iglesia comprometida, su lucha política y espiritual adquiere sentido, lo que renueva su esperanza y se siente pleno. El escenario 3 que representaba el pasado estaba caracterizado por la lucha política solamente, una “visión limitada” tradicional del intelectual comprometido que le generaba sufrimiento y desesperación.



En suma, la característica propia de este modelo es, por un lado, la idea de un sí consciente que se preocupa por el bienestar colectivo, y, por otro lado, la capacidad de articulación de la dimensión de fe y la política en un mismo universo simbólico. Por eso la atención puesta a la diferencia entre iglesia comprometida y la tradicional, pues es ahí donde se busca resolver la angustia anterior de vivir un divorcio entre esos dos ámbitos. La alusión al tránsito del canto de protesta secular

hacia la música de la Misa Salvadoreña funciona como una metáfora que explica esta nueva transacción donde la lucha social se convierte a la vez en una satisfacción espiritual.

Conclusiones

El objetivo de este documento ha sido analizar una entrevista a través del método de análisis estructural y extraer de ella los trazos de un modelo cultural. En el caso que nos ocupa, se ha visto cómo el material en cuestión responde a una relación con lo sagrado que la podemos llamar socio-religiosa, donde se pone un especial énfasis en el diálogo entre la fe y la preocupación social. En lo que se expuso, si bien se pueden ver los trazos generales del modelo, para ir más lejos sería necesario explorar otros materiales que llenen los vacíos que todavía quedan luego del análisis. Asimismo, la reflexión sería más rica si de podría comparar el contenido de este modelo con otros que tienen propuestas diferentes. Finalmente, se debe señalar que el caso aquí estudiado pertenece a una experiencia que no se restringe a la parroquia El Ajusco ni a la temporada actual, sino que más bien podemos buscar paralelismos con ese tipo de creencia y aquel que profesaran, por ejemplo, los cristianos comprometidos en los años 60 en Bolivia¹⁰. El análisis comparativo de la evolución y transformación de esta cultura político-religiosa es un trabajo pendiente.

10 Véase nuestro libro *¿Ser cristiano es ser de izquierda?* (Suárez, 2003b).

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre. 1993. *La miseria del Mundo*, F.C.E., México D.F.
- Dassetto, Felipe, Hiernaux, Jean Pierre, Servais, Emile. 1977. « Recherche Sociologique et instrumentation 'linguistique' ». In *Recherches Sociologiques*, Vol III, N.2. Louvain la Neuve, 165-187.
- Demaziere, Didier y Dubar, Claude. 1997. *Analyser les entretiens biographiques*, Paris, Ed. Nathan.
- Greimas, A. Julian. 1995. *Sémantique Structurale. Recherche de la méthode*, Paris, PUF.
- Hiernaux, Jean Pierre. 1995. «Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux». VV.AA.. *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales*. Paris : Armand Colin.
- 1987 «Rapport a soi et fonctionnement ideologique -Une procedure d'analyse-», in Kellerhals et Lalive d'Epinau (Eds.), *La représentation de soi - Etudes de Sociologie et d'ethnologie*, Université de Genève, Genève.
- 1977 *L'Institution Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique*, Université Catholique de Louvain, Dissertation doctoral en sociologie. Louvain-la-Neuve.
- Vol I: "La problématique Institutionnelle: objet et perspective".
- Vol. II: "Méthode de description structurale", Presse Universitaires de Louvain U.C.L.
- Vol. III: "Les fonctions institutionnelles. Modalités de production d'effets actoriels et sociaux".

- Hiernaux, Jean Pierre (Ed.). 1982. *Une école pour nous?*, Bruxeles, Ed. Labor.
- Remy, Jean. 1990. «L'analyse structurale et la symbolique sociale», in Ruquoy, D. *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, Bruxelles, Ed. Facultés Universitaires Saint-Louis.
- 1987 "Mythe de la collectivité: dialectique du soi et du social". In Kellerahals et Lalive d'Epinau. *La Représentation de soi. Etudes de sociologie et d'ethnologie*, Université de Genève, Genève.
- Remy Jean, Voyé Liliane, Servais, Emile. 1991. [1978] *Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne*, Tomo I y II. Bruxelles, Ed. De Boeck.
- Remy Jean, Voyé Liliane. 1976. *La ciudad y la urbanización*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.
- Remy, Jean, Hiernaux, Jean Pierre, Servais, Emile. 1975. «Formes religieuses en transformation. Rapport à l'ordre social et aux structures symboliques», in *Changement social et Religion, Actes de la 13^o Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*, Paris.
- Ruquoy, Danielle. 1990. «Les principes et procédés méthodologiques de l'analyse structurale», in REMY ET RUQUOY, *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, Bruxelles, Ed. Facultés universitaires Saint-Louis.
- Suárez, Hugo José. 2003^a. *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. La Paz: Muela del Diablo.
- 2003b *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia político-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60*, La Paz, Muela del Diablo.
- Suárez, Hugo José (Coord.). 2007. *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*, IIS-UNAM y El Colegio de Michoacán, Zamora y México D.F.

Sobre los autores

León Olivé. Doctor en Filosofía. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Autor de *Estado, legitimación y crisis* (1985); *Multiculturalismo y pluralismo* (1999); *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la teconología* (2000); *Interculturalismo y justicia social* (2004).

Boaventura de Sousa Santos. Filósofo, sociólogo y teórico del derecho. Director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra. Autor de: *De la mano de Alicia. Lo social y político en la posmodernidad* (1998); *La globalización del derecho. Caminos de la regulación y la emancipación* (1998); *La caída del angelus novus* (2003); *Foro social mundial. Manual de uso* (2005); *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (2005); *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo* (2004); *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria* (CIDES, 2008); *La universidad en el siglo XXI* (CIDES, 2007)

Cecilia Salazar. Socióloga. Doctorada en Ciencias del Desarrollo. Docente investigadora y coordinadora de la maestría en Desarrollo Social del CIDES. Autora de *Mujeres alteñas. Espejismo y simulación en la modernidad* (1997); *La Federación Nacional de Mujeres campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa"* (1998); *Género, etnia y clase: en busca de nuevas preguntas para la emancipación* (2006).

Luis H. Antezana. Doctor en Filología. HA sido Director académico del Centro de Estudios Superiores Universitarios (CESU-UMSS). Autor de *Elementos de semiótica literaria* (1977); *Algebra y fuego. Lectura de Borges* (1978/2000); *Teorías de la lectura* (1983); *Ensayos y lecturas* (1986); *La diversidad Social en Zavaleta Mercado* (1991); *Sentidos comunes* (1995); *Un pajarillo llamado Mané* (2002); *Dice que dijo. Libros y discursos* (2003).

Walter Navia. Filósofo. Doctor en lingüística hispánica. Investigador del Instituto de Estudios Bolivianos de la UMSA. Autor de *Comunicación y hermenéutica*, (2001)

Luis Tapia. Coordinador del Doctorado Multidisciplinario en Ciencias del Desarrollo del CIDES. Autor de *La producción del conocimiento local* (2002); *La velocidad del pluralismo* (2002); *La condición multisocietal* (2003); *La invención del núcleo común* (2006); *Política salvaje* (2008).

Guadalupe Valencia. Doctora en Sociología. Investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Autora de *Entre Cronos y Kairos. Las formas del tiempo socio-histórico* (2007).

Martín Puchet. Profesor Titular de Métodos Cuantitativos de la Facultad de Economía, UNAM.

Maurico Gil. Filósofo. Doctor en Estudios Latinoamericanos de la UNAM.

Maya Aguiluz. Doctora en Sociología. Investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Editora de *René Zavaleta. Testimonios y Re-visiones* (2005).

Hugo José Suarez. Doctor en sociología por la Universidad Católica de Lovaina. Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Autor de: *Tertulias sociológicas* (2009), *El sentido y el método* (2007), *La transformación del sentido* (2003), *¿Ser cristiano es ser de izquierda?* (2003).

