

Fundamentación del Necesario vínculo de la Filosofía y las ciencias Sociales en américa latina¹

Oruam Barboza

Profesor efectivo de Sociología y sociólogo de la Educación IPA/INET

■ Introducción

Pensemos un escenario futuro extraño, pero posible; es un juego de imaginación como el que hizo Julio Verne cuando se figuró la existencia de submarinos o de cohetes espaciales: pensemos que el capitalismo no parará hasta conquistar todo el planeta y unirlo en un solo mercado total, para lo cual también necesitará instalar un gobierno único, o casi, a nivel mundial, por más tiránico que pueda ser. Hay dos candidatos -hoy- para liderar ese proceso: Estados Unidos y China, más sus respectivos aliados, que son dos estilos políticos diferentes de hacer capitalismo. Marx reconoció haber confundido los dolores del parto del capitalismo con los estertores de la muerte, hoy algunos de la misma forma vaticinan derrumbes, pero pueden estar confundidos con los dolores de la llegada a la madurez.

¿Es esto malo para la población mundial? Sin duda será muy malo para las generaciones a las que les toque vivir las guerras de expansión imperialista y los consiguientes genocidios que se realizarán; para aquellos que les toque vivir la explotación sin reglas que se instalará. Incluso para la naturaleza que, aunque proliferen los avisos sobre un futuro próximo de desastre, la lógica fragmentaria² del capitalismo puede llevar a la destrucción pasando el límite de lo tolerable y de lo cual no hay retorno.

¿Por qué hoy podemos hacer estos juegos de imaginación? Porque definitivamente algo ha cambiado en el mundo del siglo XXI.

Desde los presupuestos marxistas de los que partíamos varias décadas atrás, buscamos, vaticinamos, esperamos la transformación de la sociedad hacia un sistema socialista

de producción, distribución y de vínculo entre los seres humanos. Pero desde hace algunos años, 20 o 25 más o menos, hemos ido perdiendo la confianza en las posibilidades de instalación a corto plazo, o incluso a mediano plazo, de un sistema con esas características.

También llegamos a la conclusión en esos años que en caso de tener la posibilidad de instalar un nuevo sistema social, éste no debería ser la continuidad del “comunismo real” del siglo XX, tendrá que ser algo diferente. Como se han modificado considerablemente muchas de las anteriores convicciones y también la fuerza que proporcionaban, ahora algunos solo esperan que el capitalismo caiga por sí mismo en la bancarrota global, continuando con ello, inconscientemente, la línea de interpretación económico-mecanicista de la historia. Y en tal sentido viven vaticinando “crisis finales” cada vez que quiebran algunos bancos o un gobierno del norte entra en crisis financiera, pero en realidad esos vaticinios no son más que reflejos de nuestros deseos. Por lo que, entonces, el derrumbe no sucede pues aparece la solidaridad mundial de la burguesía financiera y se rescata a través del Estado, y a veces al propio Estado, a los que han caído en desgracia, pues el sistema debe continuar. Estos procesos de crisis no hacen más que fortalecer los lazos entre el gran capital y sus gobiernos en el proceso de globalización. Así el capitalismo continúa su avance hacia una globalización total, del mercado y de la política. Incluso cada vez se le hace más necesaria a efectos de controlar estos desbalances bajar las barreras arancelarias y políticas nacionales (de los demás) para poder controlar el mercado.

A favor de esa posibilidad debemos decir que este proceso no sería una novedad para el capitalismo, pues hay que

1- Tomado de la Introducción y el capítulo I de un trabajo realizado en su año sabático

2- Esta idea está tomada de Franz Hinkelammert y se refiere que el capitalismo no tiene una planificación global que pueda prever estos problemas. Se maneja con la lógica corta del interés de las empresas (la lógica fragmentaria) de maximizar la ganancia y bajar los costos para ser competitivas, lo que implica en estos momentos el uso desenfrenado de la naturaleza. Muchas veces la justificación viene por el lado de la fe en el progreso científico y tecnológico que creará a tiempo los antidotos contra esa destrucción, mientras tanto se sigue con la destrucción de la naturaleza en lo que Hinkelammert llamó la “glorificación del suicidio colectivo”. Más adelante se desarrollarán aún más estos conceptos.

recordar, en primer lugar, que los Estados nacionales occidentales (Europa y EEUU) se consolidaron en la lucha y con el triunfo sobre las autonomías locales que especialmente contaban con privilegios económicos entre los siglos XVII y XIX (impuestos propios, aduanas, administración, etc.). A partir de ese último siglo, el capitalismo se impulsó por el resto del mundo mediante presiones económicas, políticas y militares (como en América Latina) o más directamente mediante la ocupación colonial (África, Asia y Oceanía).

En segundo lugar, el acuerdo político de base del capitalismo (especialmente el contrato social) es la premisa siempre vigente, recordemos el concepto del Estado en Hobbes, Locke, Hume, Adam Smith: el Estado es el que debe fijar los límites a la competencia para evitar la destrucción del sistema como sucedería si estuviera abandonado al egoísmo natural de los individuos y su “pasión por tener” como dijo Hume. Es decir que el capitalismo ya ha realizado un proceso de unificación política y destrucción de sus barreras a nivel nacional; ahora comienza a proyectarlo a nivel mundial. ¿Quién podrá pararlo?, precisamente porque no se encuentra a nadie que pueda pararlo es que algunos han puesto la esperanza en la autodestrucción³.

Creemos que el capitalismo no es tan ingenuo como para no darse cuenta de los peligros que encierra una situación de destrucción del medio ambiente y de los conflictos nacionales y con las nacionalidades. Pero ello el capitalismo solo puede pensarse a sí mismo desde la globalización total (especialmente política y económica) que permitiría reducir estos riesgos para el sistema globalizado. Por un lado sería posible teóricamente que mediante acuerdos con y entre el gran capital y los estados imperiales, que se fijen límites a la acción destructiva de la naturaleza que a su vez no impliquen ventajas económicas de unas empresas sobre otras (cumpliendo con el cometido clásico asignado por Hobbes, Locke, etc.), es decir que fije reglas iguales para todos; estos acuerdos se fundamentarán como condición necesaria para “salvar al sistema” y por lo tanto a la propia Naturaleza. Pero esto es una suposición, puede que nunca se dé o que no llegue a tiempo⁴, pero es seguro que mientras tanto hay que pagar un precio muy elevado en vidas humanas.

¿Qué debemos hacer en esta situación. ¿Seguir mirando hacia el norte a efectos de escrutar lo que allí sucede para prever nuestro futuro? No debemos aceptar esa tesisura hay que buscar alternativas. Primero, para pensar nuestro futuro en Latinoamérica, debemos tener autonomía de ideas, para las cuales la clave es dónde se sitúa el sujeto que piensa. Puede que sea necesaria la construcción de una nueva epistemología para la investigación social; pero la clave está en la mencionada autonomía del sujeto, la conciencia de su historicidad y la de la realidad, comprometido con los problemas del lugar y tiempo, es decir buscando mediante la reflexión e investigación la solución de los mismos, es como ya dijimos y retomaremos más adelante, el “desde dónde” se sitúa el sujeto.

El pensamiento latinoamericano ha dado, aunque en forma salteada, muestras de buenas iniciativas de construcción de un pensamiento autónomo. Para no ir muy atrás y quedarnos con los referentes inmediatos, vivimos la experiencia de las ideas de la Teología de la Liberación, de la Teoría de la Dependencia y del pensamiento y pedagogía emancipadora de Paulo Freire⁶. Ellas pudieron ser acalladas fuera de la academia y están cayendo en el olvido social y político e incluso pedagógico. ¿Qué hacer? Pues en uno de los comienzos del pensamiento crítico ha surgido un movimiento que de alguna forma busca recuperar esa tradición y la resitúa en el hoy y la proyecta hacia el futuro. Es la llamada “Filosofía de la Liberación”. Ésta además de la búsqueda de construir una nueva forma de pensar o una nueva epistemología del conocimiento filosófico, como en algunos casos paradigmáticos⁷, y del renovado vínculo con las ciencias sociales⁸, constituye un saber situarse en la realidad, considerar que es valioso conocernos a nosotros mismos y partir de algún principio rector que ilumine todo el proceso de filosofar sobre esa realidad. La autonomía está dada en qué pensamos, además de buscar nuevas formas de cómo pensar⁹.

¿Por qué partimos de estas ideas?, porque si la conciencia es siempre dadora de sentido, desde el “ser-para” de Husserl, entonces debemos partir de reconstruir en nuestra conciencia los sentidos, el “ser-para” los entes

3- Decir esto no significa adherirse a una concepción determinista de la historia ni a la vieja y perimida idea de que “la historia se repite”, es la opinión de que el proceso de expansión capitalista-imperialista aún no ha terminado.

4- Salvo que la lógica fragmentaria, expuesta más arriba, se imponga y se pase el límite sin retorno, lo que es un riesgo muy real, como luego se verá. Como dijo Sören Kierkegaard: “En un teatro se declaró un

5- Esta posición la defiende muy claramente Yamandú Acosta, como luego veremos.

6- Hay que reconocer que más recientemente tenemos dentro de las Ciencias Sociales la obra de Boaventura de Sousa Santos, uno de los principales del Foro Social Mundial de San Pablo. Un valioso ejemplo de la misma: “Descolonizar el saber, reinventar el poder”, Trilce, Montevideo, 2010.

7- Como es el caso paradigmático de Enrique Dussel (1977-1979)

8- Como es el caso de Horacio Cerutti (1983) y Franz Hinkelammert.

9- En el caso de Arturo Roig como luego se verá (Roig, Arturo A. (1981): Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. FCE, México), lo central es más la autonomía sobre “qué” pensar que el “cómo” pensamos.

latinoamericanos, para lograr la mayor autonomía posible en la resignificación de nuestra realidad. Reconstrucción que no es puramente ideal ni objetivista, sino producto de una praxis, de la vivencia con nuestra realidad y por eso implica una nueva epistemología. El mundo-de-la-vida que también es global se construye desde la vivencia experiencial nórdica con todos los fenómenos incluyendo Latinoamérica y es por lo tanto desde allí que se vuelve activa la intencionalidad de la conciencia global a través de cultura (epistémica, doxa y política) en la dación de sentido. La idea que tenemos sobre nosotros mismos muchas veces viene de ese origen. Tomar conciencia de esto y autonomizar nuestra praxis con la realidad local y mundial es la primera etapa del proceso de liberación.

Este es el tema de este breve estudio. Comprender cómo la Filosofía de la Liberación a través de sus representantes más importantes, y especialmente Franz Hinkelammert, se sitúa en los dos espacios que permiten recuperar nuestra capacidad de comprensión, propuesta y acción: por un lado la reflexión desde la perspectiva antropológica del hombre latinoamericano sujeto de necesidades que debe satisfacer para poder vivir (una nueva ontología¹⁰), por lo que esto se transforma en la condición de posibilidad de todo lo demás, es decir se hace trascendente universal y por otro lado la filosofía como pensamiento reflexivo asociado a las ciencias sociales situando a ese ser corpóreo y sus necesidades en nuestra realidad. Considera que el criterio de verdad es el sujeto corpóreo que necesita vivir y por ello está asociado a la naturaleza que es la que posibilita la vida. La defensa de ambos pasa a ser la gran bandera de este pensador. Para Arturo Roig, filósofo argentino integrante y cofundador de ese movimiento liberador, ese principio del sujeto antropológico empírico e histórico¹¹, junto al considerarnos valiosos como para conocernos a nosotros mismos es el a priori de toda investigación. Empírico en cuanto sujeto real y no el sujeto trascendental de la metafísica (racional, epistémico, espiritual, etc.), sino situado y producto de la historia. Ese sujeto no es un “yo” sino un “nosotros” construido por la realidad y a su vez constructor de misma, es decir un sujeto práxico. Aquí la filosofía no es ejercida para justificar un pasado y este presente, sino para criticar el presente y proponer un futuro abierto a la alteridad (al otro que en tanto mi igual hace el nosotros, por lo que sus problemas y necesidades son las mías y viceversa), lo que implica también resignificar la historia de la filosofía en América Latina.

La ética de la liberación, con todos los nombres que ha tenido: ética de la justicia, ética de la solidaridad, ética de la esperanza, ética de la responsabilidad, etc., deberá ocupar un punto central en ese proceso. Y este es el cambio epistemológico: incorporar a la ética como una dimensión excluyente para la comprensión de la realidad.

Hay que pararse firmemente en la defensa del sujeto y la naturaleza, dados los tiempos que se avecina. Pero no desde pautas de nacionalismo, ni ideológicas a priori. Sino del sujeto que necesita vivir y por tanto también necesita a la naturaleza. Solo un nosotros, no un yo, podrá cumplir esta función. Estos son principios universales, pues el individuo corpóreo (“yo” y trascendentalmente “nosotros”), necesitado, es universal y primero que todas las cosas junto a la naturaleza, aunque es particular en sus formas de vida. Por aquello, al sujeto corpóreo Hinkelammert lo define como a priori trascendental, por esto de histórico, como inmanente a una realidad social determinada.

Lo que vamos a exponer es que las ciencias sociales desde sus teorías particulares u opciones realizadas por el pensador o investigador, no podrán escapar a la definición de asumir como principios a priori la defensa de la vida y la dignidad humana así como de la naturaleza, porque este es el gran reto de la sociedad mundial en la fase del capitalismo globalizado, y muy particularmente en el mundo subdesarrollado del cual forma parte América Latina. Si no hacen una opción y continúan con el autismo con respecto a la ética liberadora, de hecho están optando por el sistema vigente. La vida sería el criterio de verdad de toda propuesta, análisis o investigación, pues sin la vida humana todo lo demás pierde sentido y desaparece.

Es también un llamado a la Sociología para que mantenga en forma consciente su histórico compromiso crítico con la realidad, que viene desde Mariátegui, solo que en la academia disimuló con una supuesta neutralidad que no fue otra cosa que su adaptación al “cientificismo” que siempre termina en la justificación del sistema que es la otra forma de asumir el compromiso histórico¹², y por otro lado, cuando se hizo crítica, en su formato académico, su reflexión fue sobre la realidad del otro mundo, no sobre el nuestro el cual ahora necesita respuestas propias. Es decir formó parte del pensamiento “abismal” que realizó un corte entre el “nosotros nórdico-globalizado”, separando al “sur globalizado” como la alteridad ni significativa, como define Santos (2010).

10- Aunque hay que reconocer ya Marx y Engels en la “Ideología alemana” (EPU, Montevideo, 1985) ya había planteado una ontología similar desde su materialismo histórico.

11- Ob. cit., Introducción págs. 9-17.

12- Tanto lo que pensamos, como lo que no pensamos, forman parte de la construcción de lo social.

■ Reflexiones acerca de las ciencias sociales

Edmund Husserl a comienzos del siglo XX se refería a las “ciencias positivas” diciendo: “*Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hecho*”¹³ :

*“Tomamos nuestro punto de partida en un cambio de valoración general con respecto a las ciencias, ocurrido a fines del último siglo. Este cambio no se refiere a su carácter científico, sino a lo que ellas, a lo que la ciencia en general ha significado y puede significar para la existencia humana... Justamente los problemas que ella excluye por principio son **los problemas candentes para los hombres entregados a revoluciones que ponen en juego su destino, en nuestros tiempos infortunados: los problemas acerca del sentido de toda la existencia humana... ¿Qué tiene la ciencia que decirnos sobre la razón o la sinrazón, sobre nosotros lo hombres en tanto sujetos, de esta libertad?... Por otra parte en lo que concierne a las ciencias del espíritu en todas sus disciplinas especiales y generales, ellas consideran al hombre en su existencia espiritual, por consiguiente en el horizonte de su historicidad; pero se dice de que su riguroso carácter científico exige que el investigador excluya cuidadosamente todo criterio valorativo, toda pregunta por la razón o sinrazón de la humanidad... La verdad científica objetiva es exclusivamente comprobación de aquello que el mundo, tanto físico como espiritual, efectivamente es.***”¹⁴

No solo Husserl por aquella época se preguntaba sobre la utilidad de la ciencia “de los meros hechos”¹⁵. Esta actitud de la ciencia que ameritó el cuestionamiento sobre su accionar a principios del siglo XX, ha continuado en el correr de este mismo siglo. E incluso hay dimensiones en las que ha empeorado, como por ejemplo, en la situación de casi completa supeditación de la investigación científica y sus aplicaciones tecnológicas a los intereses del capital con fines comerciales y de los estados con fines bélicos es decir completamente dominada por la “sinrazón” del capital, lo que es un hecho ampliamente conocido por haber sido difundido en múltiples trabajos de investigación¹⁶.

Esta asociación de las ciencias físico-naturales con intereses específicos ha sido siempre velada por el persistente mito de la búsqueda del conocimiento y la verdad que son cuestiones avalorativas y que por lo tanto les valida la idea de estar más allá e inmunes a los intereses económicos y políticos. Se ha dicho que estas ciencias utilizan los recursos que recibe desde el capital y el estado para desarrollar sus propios proyectos de investigación. Esto es falso, salvo en pequeñas áreas de investigación de base con fondos provenientes de fundaciones, universidades y del estado. Esta ciencia que no se responsabiliza de la “sinrazón” del uso que el capital y algunos estados hacen de esos conocimientos es, por lo menos, cómplice de la destrucción de la vida humana y de la naturaleza de lo cual todos somos testigos actuales.

■ Ciencias sociales “objetivas”

Las ciencias sociales tuvieron un derrotero más complicado entre la crítica y la adhesión a la realidad, en este caso social. Por un lado una corriente definió su objeto de estudio -la realidad social como sumatoria de sujetos, la estructura o el sistema¹⁷- como objetiva y externa al sujeto que investiga. Esta corriente epistemológica de las ciencias sociales, siempre estuvo dentro de una metodología que buscó el conocimiento “objetivo” como aproximación a las definiciones hechas en las ciencias físicas y de la naturaleza, incluso muchas veces tomándolas como paradigmas explicativos (el caso de la biología fue el más recurrido: Spencer, Durkheim, von Bertalanffy, Luhman, etc.).

Lo interesante de los autores que abrazaron el positivismo es que lo hicieron desde un punto de vista fundamentalmente filosófico, partiendo de la idea que en la sociedad también operan leyes que explican su funcionamiento, y se dedican luego a “descubrir” esas leyes a partir de la homología con los paradigmas científicos de las ciencias naturales, o mejor habría que decir a fundamentarlas en tanto constructos que surgen más de la teoría que de la realidad.

13- Husserl, E. (s/f): La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Fac. de Humanidades Montevideo, (trad. de Amelia Podetti). Pág. 4

14- Ídem. Págs. 4 y 5.

15- Incluso muy recientemente y como uno de los tantos ejemplos posibles, Cornelius Castoriadis ha cuestionado el valor de una ciencia social de “los hechos”: “<Lo real>, a partir de ahora, ya no podrá ser considerado un mero dato, algo con una entidad absolutamente independiente de una preconfiguración siempre establecida y enmarcada desde un determinado imaginario social... al insistir en cómo aquello percibido y asumido como <lo real> no posee una existencia como realidad en sí, desligada de la subjetividad -en este caso, subjetividad social- sino que es siempre el resultado de una específica construcción instituida desde el marco de un imaginario social” citado por Carretero, J. E.: El imaginario social de Castoriadis: la teoría social revisada en Cabrera, Daniel (coord.) (2008), Fragmentos del caos, Biblos, Buenos Aires, 225-254: 248. En definitiva esta visión comparte la idea, con la de Husserl, de la inutilidad sustancial de una ciencia social de “datos”.

16- Uno de los pioneros en este sentido fue John K. Galbraith en, por ejemplo, Cómo controlar a los militares (1970), Granica Editor, Argentina.

17- Respectiva y paradigmáticamente: Weber, Durkheim y Parsons.

En la investigación de campo de estas ciencias sociales predominó la metodología “naturalista”, o sea el modelo positivista debido, creemos, a la decisión de mantener la separación sujeto-objeto y lograr de la mejor forma posible la cuantificación de sus resultados (demostrando así mediante la metodología estadística y de las probabilidades la validez y veracidad del conocimiento social), lo que siempre tuvo un importante halo de cientificismo debido al prestigio proveniente de las ciencias de la naturaleza. La metodología de encuestas fue la que más se desarrolló instrumentalmente en el siglo XX. Esta situación derivó en el metodologismo sociológico:

*“... tal como lo expresara Lazarsfeld, la sociología consiste en el saber resultante de la aplicación del método sociológico a un objeto cualquiera. Y el método sociológico tal como hasta ahora lo conocemos y con pocas excepciones no es otra cosa que un conglomerado de técnicas estadísticas, recetas para elaborar cuestionarios, elementos de crítica literaria y buena voluntad”*¹⁸.

Desde un punto de vista teórico, este positivismo metodológico recibió tempranamente el respaldo de la concepción weberiana de que las ciencias sociales deben ser “avalorativas” cayendo en un relativismo donde todos los valores son iguales en tanto objeto de estudio y sobre los que el científico social no debe emitir opinión¹⁹. Pero fue una forma engañosa, encubierta, de aceptar lo existente, el status quo. El objetivismo a-valorativo solo puede decir lo que es y por lo tanto afirmarlo como tal. En el caso de Weber se demuestra claramente esta contradicción conceptual cuando su pensamiento metodológico se complementa con una defensa de la libertad de mercado, el subjetivismo de las orientaciones (de las preferencias) para la acción y el endiosamiento de la racionalidad instrumental (racionalidad de medios con arreglo a fines), todos principios provenientes del liberalismo económico, o por lo menos compartidos, que es la teoría por excelencia del capitalismo. Es decir que colocó un velo sobre el problema de la “sinrazón” humana respecto del principio fundamental sobre el cual todos los sistemas, estructuras o complejidades sociales

deberían ser evaluados: en primer lugar el respeto del derecho a la vida de todas las personas en las condiciones históricas en las cuales se desenvuelve, es decir a la vida digna²⁰.

Debemos admitir entonces que detrás de todo objetivismo en algunas ramas de la sociología puede ocultarse una opción ideológica a favor de lo que es, tomando las palabras de Husserl.

En este contexto ¿pueden legítimamente las ciencias sociales -o por lo menos algunas de ellas como ser Sociología-, presentarse como formas “objetivas y verdaderas” de conocer su recorte del mundo? Creemos que no, nunca han sido así y nunca lo serán porque en realidad lo que hacen, cuando pretenden serlo, es defender posiciones ideológicas, visiones del mundo, asociadas a un tiempo y una realidad, para apoyar lo existente²¹.

*“La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas”*²².

Volvamos al ejemplo de Max Weber para tomar dos de sus ideas centrales: la racionalidad instrumental de acciones con arreglo a fines y la condición avalorativa de la Sociología²³, ¿pudieron tener tanta trascendencia en el discurso sobre las ciencias sociales en general a no ser por ir en el mismo sentido que el capitalismo (es decir del poder político y económico)? Esto se nota claramente, como dice Franz Hinkelammert²⁴, cuando Weber disuelve todos los valores analizados por Marx, al considerar que para las ciencias sociales todos valen lo mismo, lo que significa que, científicamente, el orden actual es tan bueno como los valores de quienes lo cuestionan; es una forma de legitimar el orden existente, pues científicamente ninguno es mejor por sus valores, aunque sí afirmará desde otro punto de vista, se puede establecer científicamente una jerarquía en función del nivel de “racionalidad” en la toma de decisiones en economía y política. El valor supremo son los elementos instru-

18- Pizarro, Narciso (1998): Tratado de metodología de las ciencias sociales, Siglo XXI, Madrid. Pág. 63.

19- No importa la “sinrazón” del valor que respalda una acción social, el científico solo debe preocuparse por estudiar si existe una elección racional de los medios para la obtención de los fines asociados a ese valor. De esto es expresión material su obra “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” (2003) FCE, México.

20- Esto se verá en detalle más adelante, al resumir el excelente análisis de Weber que hace Franz A. Hinkelammert.

21- Cuando hablamos de “ciencias sociales” nos referimos a los constructos donde teoría, epistemología y metodología son partes inseparables de la ciencia. No nos referimos a las metodologías de investigación asociadas a la tecnología estadística de los censos y algunas encuestas que solo describen cuantitativamente una realidad. También sobre este tema existen fuertes discusiones sobre su “objetividad”, en cuanto el estímulo que genera la respuesta que luego se cuantifica, es decir la pregunta de un cuestionario, siempre implica para algunos autores un nivel teórico de definición a priori. Pero no entraremos en esto, aunque compartimos este punto de vista.

22- Hinkelammert, Franz (1981), Las armas ideológicas de la muerte, DEI, San José de Costa Rica, pág. 1. (1ª edición 1977)

23- Weber, Max, (1984): Economía y sociedad, FCE., México; (1985) Sobre la teoría de las ciencias sociales, Planeta-Agostini, Barcelona; (1972) El político y el científico, Alianza, Madrid.

24- Ob. cit., pág. 66. Retomaremos estos comentarios de Hinkelammert más adelante.

mentales que se eligen para realizar una acción a partir de fines individuales.

La propuesta weberiana de que el progreso implicaba que toda la vida económica, política y social se orientara primordialmente por fines individuales racionalmente elegidos (o intereses como decían los utilitaristas, o preferencias como decía la corriente económica neoclásica), fuera de toda cosmovisión u ontología valorativa, generó una corriente de largo aliento que hizo de estas ideas presupuestos claves del pensamiento social y por lo tanto de la propia vida de la sociedad. Weber fundamenta por encima y contra todo presupuesto religioso aún superviviente y contra toda concepción metafísica de la ilustración demasiado orientada hacia los derechos naturales de los ciudadanos (proveniente de la Ilustración del siglo XVIII) como así también del socialismo en pleno desarrollo ideológico y político.

Weber deja los derechos en el ámbito puramente formal, especialmente el voto (procedimiento político para elegir según los intereses particulares), y del derecho a competir por riqueza y prestigio (es decir en el mercado). Lo importante eran los fines personales, del resto, especialmente la distribución del poder, la riqueza y el prestigio, se encargaba las leyes impersonales de la sociedad, como el mercado económico donde la competencia distribuía según merecimientos esa riqueza; por el mercado político organizado en torno a la contienda electoral donde triunfaba la oferta con mayor aceptación y cuyo premio es el poder; finalmente también la distribución del prestigio organizado en torno a la competencia de las profesiones donde las que lograban mayor reconocimiento social accedían al mayor prestigio, normalmente asociadas al acceso a la riqueza y al poder.

Sin duda que estas ideas que progresivamente sentaron las bases para toda una prestigiosa rama de la sociología, la ciencia política y la ciencia económica y de administración del siglo XX fueron parte de la transformación de la sociedad en esa misma dirección, legitimándola e impulsándola. Esas ideas penetraron y penetran por innumerables vías la cotidianidad de la población, a través de las escuelas (al estudiar historia y educación social por ejemplo); en la organización del trabajo (al quitarle todo contenido moral de ser fuente de vida y solo centrarse en el desempeño y la productividad); al separar la vida pública (ámbito de las racionalidades económica, política y social) de la privada (ámbito de lo moral). La filosofía podía encargarse de esto último pero no del ámbito de la racionalidad económica, política y social pues ahí el capitalismo necesita la racionalidad instrumental del *homo oeconomicus*.

Pero, ciertamente, esta postura fue a favor del mundo capitalista tal como se estaba desarrollando. La definición de un orden natural y cognoscible científicamente era en su

momento la mejor forma de cimentar la validez de una situación, sobre todo cuando una parte de la ciencia describía sus características, en tanto característica del ser (de lo que es), y no se introducía críticamente en sus cimientos ideológicos. La ontología antropológica weberiana era la de un ser racional orientado por sus preferencias, la misma de la teoría económica del capitalismo. Lo que debía hacer la ciencia era describir y explicar científicamente la acción de ese hombre racional.

Pero también Durkheim en su momento, a pesar de ser un pensador con una raíz socialista, no pudo menos que justificar el orden económico y social vigente, aunque reconocamos que con un trasfondo de búsqueda de la equidad entre las personas, inexistente en el caso de Weber. ¿Por qué? Porque dentro de todo Durkheim priorizaba el colectivo sobre los intereses particulares. Su ontología estaba construida a partir del ser social, de la comunidad. Los individuos contaban en la medida que se podían integrar con sus mejores condiciones y saberes (que serían desarrollados por una educación universal e igualitaria) a una actividad que fuera socialmente necesaria. En función del servicio al interés colectivo tendrían sus recompensas, nunca por la habilidad de obtener fines individuales triunfando en la competencia con otros como quería Weber.

El individuo weberiano se construía desarrollando la capacidad racional de entender el mundo de forma de usar la razón instrumentalmente para orientarse hacia los fines personales (idea similar a la Adam Smith del mercado); el individuo durkheimiano se construía mediante la comprensión y asunción de la moral colectiva, este autor pensó al ser humano como profundamente moral, en el sentido kantiano, y apegado a las normas del orden social.

Si seguimos con esta mirada de vuelo rápido sobre algunos de los principales pensadores de las ciencias sociales no críticas, debemos referirnos a Parsons. Su teoría es una combinación de la de Durkheim y Weber con una dosis importante de creación personal, unifica la ontología de ambos construyendo una que combina la búsqueda del éxito personal dentro del funcionalismo socio-estructural de esas actitudes. La idea subyacente en este autor, como en Weber, es que las personas buscando su interés o éxito personal reconstruyen el orden macro, pues en última instancia está orientado por los valores de allí provenientes, como quería Durkheim. También continúa dentro de la tradición liberal de Adam Smith.

Esta rama específica de la Sociología, hizo ideológicamente la apología de la neutralidad científica porque era la única forma de permitirse en tanto ciencia la toma de posición frente a lo existente, con un compromiso de defensa del orden de su tiempo que hoy es innegable. ¿Eran conscientes de esta situación?, da lo mismo.

Si tomamos en cuenta la corriente dentro de las ciencias sociales que asumió el pensamiento marxista tenemos sí un claro ejemplo de ideas asociadas a la intención explícita de incidir en el mundo real, induciendo al cambio en la dirección que esa teoría tiene como propuesta, es decir contrario al orden existente.

La teoría social y la investigación son formas de buscar legitimar esas ideologías previas. Incluso el marxismo no escapó a este principio, por más que intentara también recubrirse de científicidad y de objetividad. Lo interesante de los estudios de Marx es que tienen tres partes que pueden definirse claramente. Por un lado su análisis apelando al bisturí más fino que hasta ahora se haya usado para demostrar el funcionamiento del capitalismo, para hacer su disección. Por otra parte su opinión sobre el futuro, sobre el socialismo y el comunismo que deriva de aquel análisis y, en tercer lugar, la militancia de este autor a favor de los cambios. En realidad Marx ya tenía una posición tomada sobre el proletariado y la sociedad comunista por lo que su investigación más importante, es decir la económica, fue a los efectos de fundamentar sus opiniones sobre el futuro que ya estaban tomadas previamente desde su visión filosófica. Quiere decir que el proceso no fue al revés: como hubiera sido si primero hubiera estudiado al capitalismo y luego como consecuencia de esa investigación surgiera la propuesta de futuro; en realidad primero definió su posición y luego investigó para fundamentarla, aunque logrará así la más correcta interpretación crítica sobre el mismo²⁵. Junto al análisis del capitalismo, el gran legado que nos ha dejado, es su involucramiento con los procesos reales de cambio de su tiempo, impulsando sus convicciones que, algunos años después, pudieron cuajar con la caída de la Rusia zarista y cambiar así el rumbo de la historia del siglo XX.

Viniendo al presente, Jürgen Habermas es un autor de la llamada “Escuela crítica de Frankfurt” cuya producción ha impactado fuertemente en las ciencias sociales contemporáneas. En última instancia, este pensador, construye con su teoría una utopía, que no define como tal, pero que la

expresa en la idea sobre la viabilidad de una democracia procedimental que la considera como la mejor posible, ¿perfecta?²⁶ Ésta se puede lograr como proceso dentro del propio orden del capitalismo, llevando a sus extremos ideales la racionalidad de procedimientos democráticos-republicanos ya planteados por Weber, solo que ahora centrados en la acción comunicativa y no en la acción social. La organización social es una construcción racional en base a acuerdos discursivos socialmente logrados mediante la comunicación y el libre debate público (mediante procedimientos de participación democrática garantizados y contando con posibilidades de incidir en la agenda política), basado en un principio moral que es condición de posibilidad (por lo tanto trascendental) de esos acuerdos: que todos los potencialmente afectados por un acuerdo realizado por el conjunto de los involucrados, deben poder aceptar libremente las consecuencias secundarias de esa decisión (estén presentes o no en el debate), lo que desde una perspectiva kantiana significa el principio de universalización. También tiene una *petitio principii* práctica en cuanto a que esos acuerdos deben ser realizados en “situaciones ideales de diálogo” (este es el principio procedimental). Algunas de las características de esa situación es que la participación sea libre de coacción y todos tengan la misma información²⁷.

Esta postura, que si bien como utopía no hay por qué pretender que sea alcanzada en su totalidad pero igualmente tendría que generar un espacio real de diálogo que se aproxime a lo posible de esa utopía, ha sido criticada por Anthony Giddens²⁸ con razón²⁹. Porque la sociedad está cruzada inevitablemente por relaciones sociales de asimetrías en poder y de distinta capacidad de participación, conocimiento y decisión (sobre todo a nivel macro social), por lo que pensar en acuerdos racionalmente y libremente fundados mediante procedimientos que garanticen la condición de posibilidad moralmente preestablecida (la aceptación por todos de los efectos de un acuerdo), es una fantasía en cuanto niega las claras relaciones de dominación que existen socialmente y que no generan un espacio de posibili-

25- Alcanza con seguir la línea del tiempo en su producción escrita. Sus primeras obras importantes fueron *La Sagrada Familia*, *la Ideología alemana* y *Miseria de la Filosofía* (sin contar con *Manuscritos de Economía y Filosofía* que fue un cuaderno de apuntes); su última obra, que dejó inconclusa al morir fue *El Capital*.

26- Este término “perfecta” no es de uso en las obras de Habermas, pero la democracia procedimental no tiene rival, pues la dos alternativas: la democracia representativa y el republicanismo puro de la democracia directa, son cuestionadas por el autor que considera su propuesta como una síntesis superadora de los límites de las dos anteriores. Ver: Habermas, J.: (1998), *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid y (1999) *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.

27- También: que todos puedan participar, opinar y votar.

28- Giddens, Anthony (2007), *La nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.

29- Tal vez se le pueda aplicar a Habermas este mismo comentario hecho sobre Rorty: “... concepciones que piensan que la ética es un asunto conversacional que depende de los buenos y educados sentimientos, sobre todo de aquellos que pueden platicar cómodamente desde sus <democráticos y seguros países> o se motivan, gracias a una <cultura superior en derechos humanos>, a favor de los pobres y la justicia social viendo noticieros de la CNN en la televisión, como acepta y promueve Richard Rorty.” Jiménez, Marco: “Viaje al fin de la ética y la política: autonomía o insignificancia”. En Cabrera, Daniel (Comp.) (2008), *Fragmentos del caos*, Biblos, Buenos Aires; 107-131, 123. Esto es lo que decíamos arriba: estas teorías no tienen en cuenta el mundo subdesarrollado.

dades reales de aproximación a la propuesta. Incluso se ha dicho que el lenguaje no existe el margen de las posiciones de los individuos en las estructuras sociales. Las inevitables relaciones de poder y subordinación dentro de cada “espacio público” donde las diferencias de posesión del capital predominante y derivado determina asimetrías sociales insoslayable, en lo que Pierre Bourdieu llamó “campo” de fuerzas, donde no hay acuerdos racionales sino subordinaciones por asimetrías³⁰. Ninguna democracia occidental funciona de la forma habermasiana, sino por negociación entre los que dominan y los dominados de cada campo, negociación cuyos resultados dependen de cada situación y de acuerdo a las coyunturas económicas, políticas y sociales de cada momento.

Pero en los países del mundo subdesarrollado donde la destrucción masiva de la vida humana y de la naturaleza en tanto condición necesaria para la supervivencia de nuestra especie hacen imposible la construcción de democracias siquiera con negociación real, debido tanto a la dependencia de las determinaciones tomadas en los países centrales a través de las empresas multinacionales y los organismos internacionales como así también en una mayor asimetría interna de las relaciones sociales, económicas y políticas, producen una subordinación mucho mayor de las clases subalternas. Ahora los países subdesarrollados negocian fundamentalmente con las empresas transnacionales y los organismos internacionales, produciéndose un círculo de intereses determinado por el hecho que detrás de cada empresa existe un país poderoso con peso en los organismos internacionales que en última instancia avalarán las acciones contra los países que toman medidas contra ellas. En suma, la teoría de Habermas si bien aporta elementos interesantes para la comprensión y análisis de aspectos importantes de las sociedades modernas³¹, especialmente las de los países centrales³², no aporta un esquema válido de interpretación de las relaciones sociales y políticas, especialmente en el mundo subdesarrollado.

También podemos mirar brevemente dentro de las propuestas actuales de filosofía política al creador de la corriente de los igualitaristas, John Rawls³³. Para este autor, muy en resumen, la clave de la construcción de una sociedad justa, luego de los acuerdos originales sobre los principios que deben regir la convivencia social, es tener instituciones políticas y administrativas que sean las que

garanticen la equidad en cuanto al reparto de los beneficios y cargas sociales entre los ciudadanos. En última instancia la moralidad está en las instituciones y no en los hombres. Es la propuesta y defensa de una sociedad más justa, que supere las inequidades de una estructura económica todavía dominada por corrientes actuales del utilitarismo, base de un capitalismo inequitativo y amoral.

Estas ideas no podrán dejar de ser una curiosidad académica, pues no menciona cómo llegar a construir una estructura política de estas características salvo por medio de una constitución y la legislación donde constitucionales y representantes respectivamente, convencidos de estas bondades las aprueben y a las que luego ningún poder económico-político se oponga. Omite las relaciones de dominación y poder que existen aliadas a intereses que defienden el reparto desigual de las riquezas sociales, y que hasta ahora han impedido que se produzcan procesos de este tipo o han frustrado donde se ha intentado. Solo es pensable a través de un drástico cambio en el poder que imponga estas nuevas estructuras que organicen el reparto equitativo. Sino repetimos el círculo vicioso del huevo y de la gallina.

Se ha dicho que las posturas filosóficas de Jürgen Habermas y John Rawls son orientaciones que sirven para pensar (racionalmente) una posible mejor realidad social y por la cual se orientan los actores políticos, sociales y económicos dado su incontrastable contenido de justicia al que ningún ser moral y racionalmente pensante podría negarse. Ello generaría un dispositivo de cambio que paulatinamente iría llevando a la construcción de una sociedad más democrática (Habermas) y más justa (Rawls). Estamos convencidos que esta idea es también una curiosidad académica si no se definen también orientaciones prácticas para la acción política de cambio y ellas solo podrán ser tácticas y estrategias de lucha social y política por el poder. Además que con respecto al sur-globalizado escurren el bulto a la principal problemática que condiciona cualquier propuesta de transformación desde una racionalidad, sea procedimental o política: la desigualdad, la pobreza, la exclusión.

Por lo menos es algo, pero no alcanza con crear una imagen utópica de futuro si no se muestran para el espacio que hay entre la vida cotidiana actual y ese futuro, una

30- Con esto estamos diciendo de paso que Bourdieu tiene posturas muy claras que no oculta en sus análisis sociales, al contrario las hace bien visibles, pero también centradas en el mundo desarrollado.

31- Especialmente su “pragmática universal de los intereses constitutivos de saberes” es un marco interesante para el análisis de los contenidos de los discursos científicos y sociales normativos. Ver Habermas, J.: (1994): Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos. Cátedra, Madrid. Cap. 8, ¿Qué significa la pragmática universal?, pág. 299-368.

32- Por lo que sería parte del pensamiento “abismal” como dice Santos (2010).

33- Rawls, John (1997), Teoría de la Justicia, F.C.E, México.

serie posible de acciones que busquen aproximarse a esa utopía, que nunca se logra totalmente, pero permite la construcción actual de mundos mejores³⁴ de acuerdo a las posibilidades de las contingencias. Las ciencias sociales no pueden quedar al margen de esta necesidad, deben comprometerse con la realidad y proponer caminos de transformación, no solo indirectamente a través de orientaciones para personas cultas que pasan por la academia, sino directamente vinculados a la realidad en tanto científicos sociales. En caso contrario lo que sucederá será la conservación de lo vigente, aun creando imágenes de sociedades mejores que no son más que modas académicas que centran los debates durante un tiempo hasta que se agotan y son sustituidas por otras nuevas y más novedosas.

La ciencia social crítica que hemos mencionado tal vez tenga ese compromiso con su realidad es decir que como

hemos afirmado y lo haremos más adelante en forma más explícita, la reflexión realizada por esos autores es situada en el contexto de su realidad de primer mundo, aunque les podamos criticar algunas ideas. Ellas no tienen en cuenta la realidad del mundo subdesarrollado, sus estructuras políticas y sociales, sus dramas cotidianos y urgencias, tampoco tenían por qué. Lo que necesitamos en América Latina es un procedimiento similar: una reflexión crítica e involucrada con nuestra realidad propia, que hoy incluye necesariamente el vínculo con lo global. Y que además de ser necesariamente un cambio de la forma de pensar, lo es también sobre el objeto del pensar.

La crítica que hemos realizado, y que aún se hará, sobre las ciencias sociales “de lo que es” y de las “críticas” son en función de nuestra realidad latinoamericana, la misma sobre la cual hay que empezar a construir la reflexión liberadora.

34- Esto no implica plegarse a la idea del progreso continuo, pues esta idea, tal como lo expresa Hinkelammert y que veremos más adelante, implica una concepción conservadora y totalitaria.

■ Bibliografía

- Acosta, Yamandú (1º de junio de 2010): Revista de la Sociedad Latinoamericana de Filosofía. <http://sociedadlatinoamericana.bligoo.com>
- Austin, John L. (1982): *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, Barcelona
- Cabrera, Daniel: "Nistagmus: sobre la mirada, el pensar y la vocación filosófica"; en Cabrera, Daniel (coord.) (2008), *Fragmentos del caos*, Biblos, Buenos Aires; 35-48.
- Cardoso, F.H. y Faletto, E. (1971): *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI, México
- Carretero, Ángel: *El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisada*. En Cabrera, Daniel (coord.) (2008), *Fragmentos del caos*, Biblos, Buenos Aires, 225-254.
- Cerutti, Horacio (1983): *Filosofía de la Liberación latinoamericana*, F.C.E., México.
- Cortina, Adela; Martínez E. (2001): *Ética*, Madrid, Akal.
- Cristiano, Javier L.: *Hacer social e imaginación: el proyecto de una sociología de la acción*. En Cabrera, Daniel (coord.) (2008), *Fragmentos del caos*, Biblos, Buenos Aires, 203-223
- Dussel, Enrique: *Para una ética de la liberación latinoamericana Tomos I y II; Filosofía ética de la liberación, Tomos III, IV y V*, editadas entre 1977 y 1979 en Argentina, México y Colombia
- Furtado, Celso (1971): *La economía latinoamericana, formación histórica y problemas contemporáneos*. SIGLO XXI, México.
- Galbraith, John K. (1970): *Cómo controlar a los militares*, Granica Editor, Argentina.
- Giddens, Anthony (2007): *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Gunder Frank, André (1970): *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- Habermas, J.: (1994): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid.
(1998): *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.
(1999): *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.
- Hinkelammert, Franz (1981), *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José de Costa Rica.
(1990): *Crítica a la razón utópica*. DEI, San José de Costa Rica.
(1995): *La cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*; DEI, Costa Rica.
(2003): *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. EUNA, Costa Rica.
- Husserl, E. (s/f): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Fac. de Humanidades Montevideo, (trad. de Amelia Podetti).
- Kuhn, T. H. (1991): *La estructura de las revoluciones científicas*. F.C.E., México.
- Liendo, Ma. Cristina (2008): *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, Fac. de Filosofía y Humanidades, Córdoba-Argentina
- Mariátegui, J. C. (1996): *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editora Amauta, Lima.
- Marx, Carlos (1985): *Tesis sobre Feuerbach en Crítica de la filosofía alemán*: EPU, Montevideo.
- Mc Nabb, Darin: *Prolegómenos a una ontología para el nuevo milenio: Charles S. Peirce y Cornelius Castoriadis*, en Cabrera, Daniel (coord.) (2008), *Fragmentos del caos*, Biblos, Buenos Aires; (49-63)
- Mier, Raymundo: *Castoriadis, la historia como creación*. En Cabrera, Daniel (coord.) (2008), *Fragmentos del caos*, Biblos, Buenos Aires; 91-105.
- Morin, Edgar (2003): *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona
- Parsons, Talcott (1984): *El sistema Social*. Alianza, Madrid
- Pedrol, Xavier: *La "antropología filosófica" de Castoriadis*, en Cabrera, Daniel (coord.) (2008), *Fragmentos del caos*, Biblos, Buenos Aires, 65-89
- Prebisch, Raúl (1961): *El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas*. Boletín Económico de América Latina-volumen VII-, CEPAL, Santiago de Chile
- Rawls, John (1997): *Teoría de la Justicia*, F.C.E, México
(2003): *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona
- Roig, Arturo A. (1981): *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. F.C.E, México.
- Rostow, W.W. (1963): *Las etapas del crecimiento económico*. F.C.E., México
- Salazar Bondy, Augusto (1968): *¿Existe una filosofía en nuestra América?* Siglo XXI, México.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce. Montevideo.
- Vela, Carlos (1968): *Desarrollo e integración de América latina*. Madrid, (ed. del autor).
- Weber, Max (1972): *El político y el científico*, Alianza, Madrid.
(1984): *Economía y sociedad*, F.C.E., México;
(1985): *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Planeta-Agostini, Barcelona;
(2003) "La ética protestante y el espíritu del capitalismo" FCE, México.
- Wittgenstein, L. (1994): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Altaya, Barcelona.
(2008): *Meditaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona.
- Zea, Leopoldo (1969): *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI, México.
(1978): *Filosofía de la historia americana*. F.C.E., México.