

El universo del conocimiento de la realidad social

SERGIO BAGÚ

a. *La génesis ambivalente de la aptitud gnoseológica*

A la pregunta acerca de cómo llegamos a conocer la realidad social —formulada, claro está, con otra terminología o de modo menos directo— se han dado en las culturas occidentales desde el Renacimiento respuestas que se pueden agrupar así:

- 1) La única realidad es la subjetiva. Lo objetivo es la creación de lo subjetivo;
- 2) La mente humana refleja la realidad social;
- 3) La mente humana es un mecanismo idéntico, o muy similar, a los contruados por el hombre con materia inerte. Bajo el estímulo exterior, ese mecanismo crea su propia imagen del mundo;
- 4) La mente humana y lo social son, ambos, realidades cambiantes entre las que se establece un proceso de interpenetración (proceso dialéctico).

A veces, estas cuatro tesis han sido expuestas en forma bien definida, pero con frecuencia dos o más han aparecido superpuestas o alternativamente en un mismo autor, o bien se las ha expresado de manera incompleta.

La primera ha desaparecido casi, en los últimos decenios, del debate filosófico y científico referido directamente a lo social. La segunda —la *teoría del espejo*— surge a veces sostenida, como fruto de una incongruencia, por autores que se adhieren también a la cuarta. Descansa sobre la hipótesis implícita de que la mente humana es asimilable a la materia inorgánica: es, apenas, un espejo que *refleja* la realidad social. Parece extraordinariamente optimista (si la mente es el espejo de la realidad, no es necesario investigar ésta, porque el hombre, por sólo serlo, la conoce exactamente cómo es: están de más las ciencias del hombre y la filosofía). Pero, en realidad, es extraordinariamente pesimista. La consecuencia lógica hace estallar pronto el ab-

surdo: si la mente, que es lo que orienta al hombre (el individuo con ciertas alteraciones profundas en la corteza cerebral no responde a los estímulos sociales), es sólo un espejo, el hombre, que no sería entonces materia viva, no puede actuar en lo social. Pero como lo social humano es algo formado por hombres, sin participación de hombres no hay fenómeno social humano. *Ergo*, si la mente es un espejo de lo social, no existe lo social. Y si no existe lo social, no hay hombres, porque la personalidad humana sólo puede desarrollarse en intergeneración constante con otros hombres. En definitiva, entonces, tampoco hay hombres. La nada absoluta.

La tercera es la proyección no crítica, al mundo de la materia viva, de la imagen de funcionamiento creada en la era de la invención de múltiples mecanismos destinados a ciencia pura o producción económica: la era preindustrial de los siglos XVII y XVIII y las revoluciones industriales de los siglos XVIII y XIX.

La cuarta, intuida por autores de épocas anteriores, origina influentes actitudes desde fines del siglo XVIII y deja establecido un principio general que recogen numerosos autores contemporáneos, si bien no siempre con igual definición teórica.

Es importante advertir que, como ha ocurrido en otros terrenos de las ciencias del hombre, esas cuatro posiciones se han transformado a veces en otros tantos instrumentos metodológicos para respaldar una acción determinada en una situación histórica. El primero ha sido utilizado con alguna frecuencia en la justificación de un *statu quo*. El segundo y el tercero han respondido, muchas veces, a la necesidad de aplicar cuadros lógicos simplificados que permitan orientar la acción frente a una realidad que es, sin embargo, compleja y muy cambiante. Han estado destinados, en esos casos, a sostener juicios asertivos elementales. La cuarta ha sido aplicada, con frecuencia, como argumento crítico.

Los aportes de las ciencias de la sociedad, de la psicología profunda y de la neurofisiología del siglo XX obligan a rechazar las tres primeras posiciones y retener, como principio de orden genérico, la cuarta.

Conocer es un proceso de la materia viva; más aún, es el proceso más complejo descubierto hasta ahora en ella. Por lo tanto, es todo lo contrario del acto pasivo o movimiento mecánico. Conocer transforma. Además, por tratarse de materia viva en el más alto grado de complejidad, el proceso del conocimiento se cumple en virtud de cierto equilibrio funcional totalizador, que nos permite hablar de un universo del conocimiento.

Lo social no es un objeto material, aunque a menudo, por razones de simplificación lógica o de error crítico, se lo trate como tal: peca-

do del *chosisme* positivista del siglo XIX reproducido a destiempo. Sin ser lo social un objeto material, es una realidad específica y diferenciada. Así se reconoce en la producción científica contemporánea cuando se admite que lo social es un tipo de realidad, mientras que los otros tipos son lo inorgánico, lo orgánico no vivo y lo vivo.

Si el proceso mismo de conocer en el hombre es el más complejo en la materia viva, conocer lo social agrega aún otra dosis de complejidad, porque con lo social humano parece culminar una larga sucesión de etapas de creciente complejidad organizativa en la historia de la materia. Es la relación entre ambos universos —el del conocimiento y el social— la que, al actuar sobre un subsuelo biológico preexistente, va transformando en realidad esa posibilidad de conocer que aquí denominamos aptitud gnoseológica.

La aptitud gnoseológica en cada individuo depende, pues, del grado de desarrollo de esa totalidad biológica, organizada y unificada por la corteza cerebral, que es el ser vivo humano —totalidad que aquí llamamos ecuación personal— y del tipo de estímulos procedentes de lo social que incesantemente la penetran, la alteran y, con frecuencia, la hacen más compleja. Al conjunto de esos estímulos llamamos aquí determinación social.

Por la vía de esa lógica llegamos a nuestro planteamiento temático.

b. *La ecuación personal en la aptitud gnoseológica*

La ecuación personal en relación con la aptitud de conocer lo social no es, en ningún caso, un dato dado, es decir, un valor fijo. Es un valor relativo y, por tanto, alterable, aunque esa relatividad se mueve dentro de ciertos límites mientras no se destruya, por procesos patológicos o extrema presión de agentes sociales, el subsuelo neurofisiológico sobre el cual se articula.

Si estudiamos la mente humana en relación con la manera en que ésta llega a percibir e interpretar lo social es porque estamos convencidos de que se trata de una forma de movimiento de la materia viva y que, por lo tanto, percibe la realidad social mediante un incesante proceso de recepción y clasificación de datos externos y de su propia apreciación crítica. Hemos hablado, así, de dos tipos diferentes de ordenamiento: la realidad social y el conocimiento de la realidad social.

Ambos tipos no son idénticos, pero tampoco opuestos. Las categorías de lo social constituyen agentes que actúan sobre la mente humana para que ésta cree sus propias categorías de conocimiento de lo social. Por necesidad y por convicción, la mente humana se esfuerza por crear categorías de conocimiento que le permitan comprender la realidad social aunque, por cierto, la medida de su éxito no depende

sólo de su necesidad y de su convicción. Las categorías del conocimiento promueven formas de acción que inciden sobre las categorías de la realidad social, ya sea para repetir, en lo fundamental, sus ciclos de funcionamiento, ya para alterar su sentido.

La aptitud para crear categorías mentales de interpretación de la realidad social funciona de modo tal que crea la impresión de que la mente cumpliera las siguientes operaciones casi sin cesar, algunas inclusive en estado onírico:

- 1) percepción selectiva de fenómenos sociales (percibimos algunos y otros no);
- 2) interpretación en una etapa inmediata (interpretamos en seguida frente a una situación precisa, aunque sea provisoriamente, para poder orientar nuestra acción muy próxima);
- 3) clasificación y almacenamiento;
- 4) reconstrucción selectiva de datos sociales del pasado y su interpretación en una etapa mediata (ahora interpretamos sin tanto apremio, seleccionando los datos ya percibidos).

Hemos dicho que nosotros tenemos la impresión de que éstas son nuestras operaciones mentales. Pero, ¿estamos en lo cierto? ¿Es ésta en rigor la realidad —la realidad de nuestro universo del conocimiento—, o estamos atribuyendo a nuestra mente operaciones similares a las que se practican en una institución cualquiera de nuestras sociedades contemporáneas? Vamos a hacer algunas observaciones que nos facilitarán la respuesta.

La mente humana, por ejemplo, no almacena datos sociales sino que, probablemente, crea sin cesar nuevas posibilidades de repetir circuitos de la corriente nerviosa similares, pero no idénticos, a los promovidos en el instante en que se presentó el dato social original en la mente. Por lo tanto, la posibilidad de reproducir el dato depende de circunstancias muy diferentes y muchísimo más complejas y cambiantes de las que actúan para lograr la reproducción de datos almacenados en las máquinas electrónicas o en otros sistemas mecánicos de recopilación.

La clasificación en los sistemas electrónicos se hace relacionando datos con criterios generales y con otros datos ya existentes; pero la operación neurofisiológica, a la que también damos ese nombre, adquiere formas que tienen muy escasa similitud, o quizá ninguna, con la mencionada operación de los sistemas electrónicos.

Metafóricamente, estamos autorizados para sostener que existen vastos cuadros mentales de referencia para clasificar e interpretar datos sociales nuevos. Se trataría de un proceso totalizador. Lo más probable es que el proceso respectivo transcurra en nuestra mente de otra manera, pero lo cierto es que ella está siempre en actitud totali-

zadora, porque tiende a percibir a la vez más de un dato y porque inmediatamente relaciona los nuevos datos con otros preexistentes en ella y los ubica dentro de nuevos conjuntos.

La tendencia a percibir datos sociales como conjuntos y no aisladamente constituye, de por sí, un proceso que nos obligaría a detenernos en el tema mucho tiempo. Lo cierto es que la magnitud y el contenido de los conjuntos percibidos varían dentro de límites muy amplios. Tienen esos conjuntos sus propias reglas de composición y jerarquización, en función de la historia personal del sujeto y de la coyuntura histórica en que se produce la percepción. (Es probable que, entre los participantes en una asamblea política, algunos la narren de modo muy diferente a otros; los episodios de una economía capitalista inflacionaria en un breve periodo son reconstruidos de manera radicalmente contraria por empresarios y obreros.)

Esta percepción por totalidades es una *gestalten*, en el sentido que le da la escuela psicológica de ese nombre; pero es necesario ampliar ese concepto. También las corrientes dialécticas sostienen que la percepción se hace por totalidades dinámicas. Para nosotros, el hecho de que se perciba por conjuntos es tanto una manifestación de la personalidad como un producto histórico: la capacidad de percibir está, en parte, generada por la sociedad respectiva y por las funciones que el individuo perceptor cumple en ella. La diferencia entre los conjuntos percibidos y el total de la realidad social cognoscible cambia según el tipo de sociedad. Poco se ha estudiado —no se ha estudiado, deberíamos decir— la relación entre ambos datos.

- El fenómeno de la totalización del acto de percibir e interpretar se complica por la circunstancia de que el hombre siempre, inclusive cuando hace ciencia con los más exigentes requisitos metodológicos, percibe y razona emotivamente; lo que agrega un elemento distinto de evaluación a toda operación mental que tienda a comprender lo social. Por otra parte, aun en operaciones lógicas en las que se acepten los más rigurosos requisitos de objetividad, actúan conceptos que, incorporados desde antiguo a nuestros mecanismos racionales, los orientan sin que advirtamos su presencia, a menos que nos esforcemos notablemente en nuestra actitud autocrítica, lo cual es muy excepcional en el investigador. “Las cosas de las cuales estamos más naturalmente seguros —ha explicado Bernal (*The freedom of necessity*, Routledge and Kegan Paul, London, 1949, p. 26)— son simplemente cosas que hemos aprendido tan temprano en nuestra vida, de acuerdo con la tradición de la educación humana, que las hemos olvidado como aprendidas. Aun la lógica no puede ser aceptada sin crítica.”
- Aunque este inevitable condicionamiento de la aptitud gnoseológica actúa en todo tipo de exploración científica, gravita más aún cuando

se trata de lo social, porque allí todo observador es participante. Lo cual no implica subestimar, sino al contrario, los esfuerzos de un investigador de lo social por ser objetivo.

Quizá deba admitirse cierta aptitud innata para percibir lo social: algún subsuelo neurofisiológico inicial que, dentro de límites comunes a todo ser normal, admita variaciones individuales. Pero la aptitud adquirida es, con mucho, más decisiva. Tiene una historia —una larga historia personal— cuyos resultados son acumulativos, pero no en un sentido exclusivamente progresivo, como para dotar al sujeto de una aptitud cada vez más refinada. Le permite ir aprendiendo muchas cosas, es verdad, pero con saltos y retrocesos.

Además, la aptitud se va desarrollando, con mucha frecuencia, por la vía de la especialización, lo que conduce a deformaciones notables en la capacidad perceptiva, originadas tanto en la profesión como en la ubicación social o las convicciones personales.

La aptitud adquirida se va conformando incesantemente por: 1) la finalidad; es decir, la intención que el individuo imprime a sus propias operaciones tendientes a conocer la realidad social. Esta intención se presenta a veces con claridad ante su conciencia; otras, no; 2) la acción en el medio social, en cuanto coloca al actor en un campo experimental muy directamente relacionado con su capacidad de percibir la realidad social.

No funciona, tampoco, en cada individuo una matriz única de interpretación de datos. Parecería más bien que la mente humana fuera capaz de trabajar a la vez con tres horizontes cualitativamente desiguales:

- 1) El horizonte mental mágico: matriz de interpretación que busca obstinadamente una causa de la realidad compleja, que sea única, sencilla y de imposible verificación, y la ubica exactamente más allá del límite de nuestra posibilidad de conocimiento. Falsea la realidad. (El dinero produce dinero. De todo lo malo que ocurre en América Latina, la culpa la tienen conspiradores extraños a ella. Todos los problemas de este país los puede resolver un hombre honesto y enérgico.)
- 2) El horizonte mental empírico: matriz de interpretación que logra localizar series causales no muy extensas y de escasos entrecruzamientos, limitadas en su complejidad a los problemas cuya solución inmediata se considera necesaria. No falsea la realidad, sino que la explora dentro de límites reducidos. (La desvalorización de la moneda se soluciona con un control riguroso sobre precios y salarios, y manteniendo un nivel adecuado de las reservas de oro y divisas. El problema de las poblaciones de emergen-

cia —*favelas*, callampas, barrios, villas miseria— en los núcleos urbanos de América Latina desaparecería si los gobiernos orientaran a los migrantes rurales hacia otras zonas donde se les ofreciera trabajo y atractivos culturales. La masa de la población se siente más comprometida a sostener un régimen político en cuyas decisiones fundamentales siente que participa.)

- 3) El horizonte mental sistemático: matriz de interpretación que admite el máximo de complejidad y coherencia posible cuando se piensa. Se esfuerza por descifrar la realidad mediante una metodología que le permita formular planteamientos genéricos en un nivel de abstracción superior al empírico. (Cada tipo de organización social global reserva una función económica diferente a la moneda. La distribución espacial de la población —y, por lo tanto, la dimensión y el sentido de las corrientes migratorias— son una consecuencia del tipo de macroestructuras sociales que actúan sobre una masa conocida de recursos naturales. El poder es un fenómeno de carácter global, del cual lo político-jurídico es sólo uno de sus mecanismos.)

Decimos que parecería porque es probable que este cuadro sea, en la realidad, más amplio y complejo. Lo que sí nos consta es que estos tres horizontes mentales no se suceden históricamente, como lo suponían —para etapas del desarrollo cultural de la humanidad de similitud sólo aparente— los positivistas del siglo XIX, sino que conviven, tanto en el filósofo y el investigador científico como en el hombre de rudimentaria cultura; que la distribución de tareas entre los tres y el predominio que uno pueda ejercer sobre los otros dependen de la historia personal, del medio social y de la etapa histórica, así también como de la coyuntura que el sujeto atraviese.

La explicación que acabamos de dar no puede satisfacer enteramente al historiador, al sociólogo ni al psicólogo, que necesitan saber lo que aún se ignora: qué modo de afirmación de la personalidad, qué clase de defensa del ser van involucrados en cada uno de esos tres horizontes mentales. Si operamos alternativamente con los tres a lo largo de toda nuestra existencia, es importante conocer por qué ninguno perime y bajo el peso de qué determinaciones sociales se sobrepone a los otros. Así, el biólogo más exigente en cuanto a método científico en su especialidad, pone en marcha el horizonte empírico para opinar sobre los problemas psicopedagógicos que su hijo lleva al seno de su hogar y el mágico para darse una explicación transitoriamente satisfactoria acerca de lo que está ocurriendo en el terreno político. Así también, una gran masa de la población de un país puede, en ciertas coyunturas históricas, subordinar el conjunto de su acción política a los mandatos de un horizonte mágico desenfrenado, res-

pondiendo así con docilidad y rapidez a un mecanismo preestablecido de coerción y propaganda, como en la Alemania de Hitler.

En la existencia individual del analfabeto, dentro de una sociedad contemporánea, es posible que el horizonte sistemático no esté ausente, sino que se ponga en marcha, a veces con sorprendente lucidez, ante contactos estimulantes con una nueva circunstancia. Así lo hacen pensar algunas experiencias de Paulo Freire en materia de alfabetización y los testimonios de algunos antropólogos culturales acerca de su trabajo de campo.

∖ En las sociedades agráficas prehistóricas y contemporáneas hay un horizonte mental sistemático, aunque embrionario, así como otro empírico muy desarrollado. Esta conclusión está en conflicto con la tesis de la mentalidad mágica prelógica en las comunidades arcaicas sostenida por Lévy-Bruhl (*Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, Lautaro, Bs. As., 1947; 1ª ed. en francés: 1910; *La mentalidad primitiva*, Lautaro, Bs. As., 1945; 1ª ed. en francés: 1922).

∖ Por otra parte, en la investigación científica y filosófica contemporánea de mayores exigencias metodológicas nunca están totalmente adormecidos los horizontes mágico y empírico, que actúan, aunque en mínima escala, tanto en los mecanismos mentales que orientan al investigador en su búsqueda como en la formulación escrita final. ∖

∖ Los límites de la posible expansión de la aptitud gnoseológica —¿con qué grado de penetración y lucidez es capaz el hombre de comprender lo que ocurre en las sociedades humanas?— son sumamente amplios. Esa aptitud, como tantas otras en el ser humano, es educable, pero no es sólo por la vía de su adiestramiento sistemático que puede expandirse. ∖ La realidad se percibe también en la participación y, por lo tanto, el margen en que se desarrolle la aptitud gnoseológica en una sociedad determinada depende, entre otros elementos, del grado de participación en las decisiones fundamentales que los grupos dirigentes acepten por parte de los demás grupos (clases sociales, grupos ideológicos, grupos culturales) e individuos, o que éstos conquisten. ∖ Este planteamiento nos conduce a otro: ¿cuáles son los límites que un sistema de poder en una sociedad determinada puede imponer a la capacidad de comprender lo social por parte de la gran masa de la población o de ciertos grupos?

c. *La determinación social en la aptitud gnoseológica*

Llamamos en este caso determinación social al proceso por el cual los fenómenos sociales inciden sobre el individuo para generar o conformar su aptitud de conocer lo social. Ese proceso, de por sí muy

complejo, requiere una clasificación de la que aquí sólo enunciaremos algunos de sus capítulos más importantes.

c.1. *El tipo de sociedad global en la aptitud gnoseológica*

Con cada tipo de sociedad varía el campo observable. Cambian el contenido y el número de las funciones, así como las relaciones dinámicas entre ellas. El poder, al distribuirse de modo diferente entre los grupos y las clases, estimula la expansión de un sistema de símbolos y mitos que se confunden con la realidad misma y crea en los individuos el hábito reiterado de ver sólo una parte de lo que está ante los ojos e interpretarlo de acuerdo a cánones que supone libremente elaborados por él, pero que le han sido impuestos, ya por la vía de la educación, ya por la de la represión.

Ese fenómeno de la percepción discriminatoria de la realidad social está omnipresente, pero su naturaleza y la función que cumple dentro del contexto de la sociedad respectiva oscilan dentro de márgenes muy amplios. El sujeto es tanto nuestro anónimo hombre de la calle en las sociedades de masas contemporáneas como el sociólogo y el economista profesionales. También, por supuesto, los miembros de cualquier otro tipo de sociedades contemporáneas o extinguidas.

Hasta ahora el problema no ha sido estudiado sistemáticamente como tal. Lo que hacemos a continuación es enunciar algunos de sus posibles capítulos partiendo de autores y temas de vigor actuales.

c.1.i. *Schumpeter y Godelier: la lógica de lo económico*

Godelier (*Racionalidad e irracionalidad en la economía*, Siglo XXI Editores, México, 1967; 1ª ed. en francés: 1966; p. 297) formula la siguiente “especie de ley general”: “Cuanto más compleja sea la división del trabajo, mayor será la autonomía relativa que adquieren las actividades económicas en el seno del conjunto social y más posibilidades habrá de definir las categorías económicas elementales, categorías y leyes ‘simplemente’ económicas.” Lo que Godelier se propone al formular esta “especie de ley general” es poner en claro el error de algunos antropólogos, que consiste en aplicar indiscriminadamente las categorías del análisis económico contemporáneo en el estudio de sociedades arcaicas. Así ocurre cuando Boas cree observar que en “los indios de la Columbia Británica” hay crédito, cuando en realidad, según Godelier, “el principal motivo” de ese “crédito” es “la búsqueda del prestigio honorífico y no la acumulación de riquezas materiales” (*ibidem*).

Es sabido que Max Weber atribuyó al capitalismo la función histórica de introducir el principio de la racionalidad en el ordenamiento

de las actividades sociales e individuales. Este pensamiento palpita en muchos autores y corrientes. Lévy-Bruhl, al atribuir al *alma primitiva* un modo prelógico de relacionar fenómenos (Lévy-Bruhl, obras citadas), reserva implícitamente el modo lógico a las civilizaciones posteriores, la europea occidental de tiempos modernos sobre todo. Schumpeter parte expresamente de esta idea de Lévy-Bruhl para hablar de las “civilizaciones racionalistas”, que para él son las capitalistas. Se trata de civilizaciones que poseen “el hábito del análisis racional de los problemas diarios de la vida”, hábito que penetra “en el espíritu humano ante todo a causa de la necesidad económica”, lo cual lleva al autor a afirmar que “el modelo económico es la matriz de la lógica”. Aclaremos: el modelo económico capitalista, según se desprende muy claramente de todo el contexto de la obra. En efecto, “el capitalismo desarrolla la racionalidad del comportamiento” y todo lo moldea a su imagen y semejanza: “las herramientas y las filosofías del hombre, sus prácticas médicas, su imagen del cosmos, su visión de la vida; en realidad, todo, incluso su concepto de belleza y de justicia y sus ambiciones espirituales” (*Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid, 1961; 1ª ed. en inglés: 1942; pp. 168-171). Esta arrasadora conclusión resulta tanto más significativa cuanto que el autor inicia la parte correspondiente de su obra con la pregunta “¿puede sobrevivir el capitalismo?”, a la que contesta terminantemente: “No; no creo que pueda” (*ibidem*, p. 95).

No intercalemos aquí dudas inquietantes para no perder la secuencia de nuestro argumento. Por ejemplo, no nos preguntemos cómo han podido sobrevivir esas muy numerosas comunidades humanas que, sin tener nada de racionales —según Schumpeter— en su economía y en su vida social, lograron aprovechar, con una tecnología apenas en embrión, recursos naturales escasos, los cuales les bastaron para construir y asegurar, durante muchas generaciones, su estructura social, su arte sorprendente y una concepción de la vida y de las relaciones del hombre con la naturaleza que emocionan por su ingenio y su equilibrio. Tampoco nos preguntemos cómo y por qué la civilización racional, es decir, el capitalismo occidental europeo, ha podido, sin dejar de ser racional, ofrecer el más colosal espectáculo de destrucción intencional de vidas humanas y recursos naturales que pueda encontrarse en un millón o quizá dos millones de años de historia del hombre en sociedad. No nos planteemos aquí estas preguntas perturbadoras y regresemos a nuestro argumento.

Los textos transcritos de Godelier y Schumpeter no se relacionan en cuanto a su contenido. Pero ambos nos sirven para plantear una duda. La “especie de ley general” de Godelier, ¿no será el fruto de una especialización de la aptitud gnoseológica desarrollada por la so-

ciudad capitalista para localizar con facilidad lo que llamamos fenómeno económico y aislarlo de todo otro fenómeno no económico? Es decir, una especialización que, por serlo, aletarga nuestra aptitud para distinguir la importancia de otros fenómenos y procesos. El hallazgo histórico de Schumpeter, ¿no será la transcripción apologetica en la mente del economista-sociólogo que fue éste el misterio inexplicado de la supremacía absoluta de la cosa económica como culminación de la victoria del estilo capitalista de existencia?

Para referirse a Bentham y sus antecesores en la teoría de la utilidad (o utilizabilidad en algunas traducciones), Marx y Engels escribieron: “La aparente necedad que reduce todas las múltiples relaciones entre los hombres a *una sola* relación, la de la utilizabilidad, esta abstracción aparentemente metafísica brota del hecho de que, dentro de la moderna sociedad burguesa, todas las relaciones aparecen prácticamente encuadradas dentro de una sola, que es la relación abstracta del dinero y el comercio. Esta teoría surgió con Hobbes y Locke, simultáneamente con la primera y la segunda revolución inglesa, los primeros golpes con los cuales la burguesía conquistó para sí poder político. Claro está que en los escritores económicos era ya antes una premisa tácita. La ciencia en que tiene su verdadero asiento esta teoría de la utilidad es la economía; cobra su verdadero contenido con los fisiócratas, por haber sido éstos los primeros que resumieron sistemáticamente la economía” (*La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1968; redactado en 1846; III, p. 489).

No es nuestra intención aquí dictaminar sobre el fondo de las cuestiones planteadas por Godelier y Schumpeter. Lo que queremos señalar es que la aptitud para percibir relaciones sociales y procesos no debe confundirse con esas mismas relaciones sociales y procesos. En los casos señalados, la aparente autonomía progresiva de lo económico (Godelier) y la expansiva racionalidad propulsada por el capitalismo (Schumpeter) no son más que hipótesis cuya demostración no se encuentra en los textos de los autores citados. Muy por el contrario, la penetrante observación de los jóvenes Marx y Engels sobre Bentham es aplicable a ambos: la victoria de la categoría mercancía en la vida diaria del hombre, en la sociedad capitalista, le ocasiona tal perturbación en su aptitud perceptiva de lo social, que cree ver en todas partes lo que no existe en ninguna: la progresiva autonomía de lo económico (Godelier) y la universal identificación de capitalismo y racionalidad (Schumpeter).

c.1.ii. *Keynes: el tiempo y los economistas*

En el prefacio de su *Teoría general* (1936), Keynes, al referirse a

su *Tratado sobre la moneda* (1930), formula esta observación auto-crítica: “Mis llamadas ‘ecuaciones fundamentales’ eran instantáneas fotográficas del sistema económico, tomadas en el supuesto de una producción determinada de antemano. . . No obstante, la dinámica, por oposición a la fotografía instantánea, quedaba incompleta y extraordinariamente confusa” (*Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, p. 8; 1ª ed. en inglés: 1936).

Del gran economista, decía Keynes que “debe comprender los símbolos y hablar con palabras”. El, que fue el más importante teórico de la economía occidental en el siglo XX, *hablando con palabras* después de *comprender los símbolos*, introdujo —como observa Perry Anderson (“Components of national culture”, *New Left Review*, London, núms. 46-47)— la dimensión temporal en una teoría económica ortodoxa que, aunque haya llegado después a aceptarla, no logró jamás dominarla, lo que explica “su fracaso para efectuar la transición de la economía a corto plazo a una verdadera economía a largo plazo”.

La observación de Anderson es decisiva. Introducir el factor tiempo en un cuadro epistemológico, que reposa sobre los pilares atemporales de la estructura y el equilibrio, implica el riesgo de resquebrajarlo hasta hacerlo irreconocible. Esta ineptitud generalizada entre los teóricos de lo económico en Occidente, por lo menos hasta Keynes y la teoría de los ciclos— para percibir el factor tiempo, se explica por la modesta función de exégeta de lo creado que la sociedad capitalista reservaba a los teóricos de su economía, hasta que las repetidas y catastróficas conmociones cíclicas en el siglo XX hicieron respetable la introducción del factor tiempo en las dosis necesarias para derivar de allí una política económica anticíclica.

c.1.iii. Ossowski: las clases sociales en la Unión Soviética

Refiriéndose a la teoría oficial sostenida en la Unión Soviética durante el periodo de Stalin, según la cual en ese país hay clases sociales basadas en una diferenciación de funciones económicas, pero no son antagónicas, Ossowski observa con razón que esa idea de clases de origen económico, entre ellas no antagónicas, se encuentra en Adam Smith y es ajena a Marx (*Class structure in the social consciousness*, Routledge and Kegan Paul, London, 1967; 1ª ed. en polaco: 1957; p. 111).

En rigor, se trata aquí de dos concepciones teóricas sustancialmente diferentes. La existencia de clases sociales fue percibida por algunos autores varios siglos antes de Cristo. El conflicto de las clases,

como hecho, fue registrado por muchos autores en diversos países a lo largo de siglos. La diferenciación de intereses en una codificación valorativa permanente que hoy llamamos estratificación social, lo cual implica, por su propia naturaleza, un estado conflictual entre los grupos llamados clases, cuyos miembros van adquiriendo, en virtud de la dinámica de la diferenciación, una conciencia de todo ello que les conduce al enfrentamiento masivo: eso es lo que tiene de diferente el aporte de Marx y Engels, estructurado en forma de teoría general de la historia.

En Smith y en otros muchos autores, las clases sociales coexisten dentro de un orden general en el que las funciones se distribuyen y se cumplen en cierta armonía universal que, si crea desequilibrios, crea también compensaciones reequilibrantes. Los conflictos son tan inevitables como transitorios y no forman parte de la naturaleza del sistema sino en cuanto pueden ser corregidos oportunamente. Toda la caudalosa corriente funcionalista en la sociología estadounidense de los últimos treinta años, ha producido centenares de volúmenes sobre las clases sociales y sus conflictos en Estados Unidos y en cada una de sus ciudades y aldeas. Un gigantesco sociograma como ningún otro país lo ha tenido. Pero esos conflictos así localizados no son nunca capaces de mover la historia, mientras que los conflictos de clases descubiertos por Marx y Engels son, precisamente, del tipo que mueven la historia.

La observación de Ossowski tiene importancia. Esa percepción altamente selectiva de una realidad estratigráfica en la Unión Soviética —se perciben clases sociales, pero no sus conflictos— se emparenta con el mismo tipo de percepción de las escuelas sociológicas académicas de Estados Unidos. Tanto en la tesis oficial en la Unión Soviética, como en los funcionalistas de Estados Unidos, el fenómeno tiene el mismo origen: el daltonismo estratigráfico permite reconocer la presencia de un síntoma sin comprometerse en la investigación de su etiología.

c.1.iv. *Adorno: la paranoia de lo real*

Theodor Adorno, llevando su análisis a los límites en que confluyen lo psicológico y lo sociológico, ha puntualizado varias situaciones decisivas para la criatura humana en las sociedades capitalistas occidentales de nuestros días. En ellas, “las personas son incapaces de reconocerse a sí mismas en sociedad y la sociedad en las personas, porque están alienadas unas de otras y de la totalidad. Sus relaciones sociales cosificadas se les aparecen como ‘cosas en sí’. Lo que las disciplinas compartamentalizadas proyectan sobre la realidad, simple-

mente retrorreflejan lo que ha tenido lugar en la realidad. La falsa conciencia es verdad: la vida interior y la vida exterior están divididas” (“Sociology and Psychology”, *New Left Review*, London, núms. 46-47, núm. 46, p. 70).

“La conmensurabilidad de los modos individuales de conducta, el proceso real de socialización, está basado en el hecho de que, como sujetos económicos, los individuos no se relacionan entre ellos inmediatamente en absoluto, sino que actúan de acuerdo a los dictados del valor del cambio” (*ibidem*, núm. 46, p. 73).

El sentimiento de desamparo e inseguridad, tan extendido y determinante en el hombre de nuestro mundo contemporáneo, no tiene nada de irracional, ni su origen puede considerarse sino muy limitada-mente psicológico. No existe “una personalidad neurótica de nuestro tiempo”, sino “una situación que amenaza a todos y que, en algunos de sus logros, sobrepasa las fantasías paranoicas, por lo cual suscita especialmente la paranoia” (*ibidem*, núm. 47, p. 89).

Algunos arquetipos humanos, implícitamente sustentados por dos autores de amplia aceptación en los medios intelectuales de varios países occidentales, tienen, en sus posibilidades de realidad, una connotación social de primera importancia. Uno de ellos es Parsons: su noción de integración social permite una sociedad irracional lo suficientemente poderosa como para delinear a sus individuos desde el comienzo (*ibidem*, núm. 46, p. 70). El otro, Freud: “Lo que el ‘buen’ freudiano, libre de inhibiciones por represiones, sería en la sociedad adquisitiva existente, casi no podría distinguirse de una hambrienta bestia de presa: encarnación elocuente de la abstracta utopía del sujeto” (*ibidem*, núm. 47, p. 84).

Los casos planteados por Adorno nos colocan en un ángulo muy importante del tema que tratamos. La posibilidad de conocer la realidad social no sólo está condicionada en el individuo por la naturaleza de la sociedad global, lo cual es un planteamiento excesivamente genérico, sino que muy a menudo, si no siempre, se presenta en términos muy dramáticos para él, porque implica la posibilidad de orientar su existencia individual e, inclusive, de salvarla de la desesperación. La búsqueda de la verdad individual —la terapia psicoindividual— se transforma ella misma en un caso patológico: “Como dimensión interna relativamente independiente del mundo exterior, la psicología se ha convertido, en el fondo, ante los ojos de una sociedad que sin cesar reclama sus servicios, en una forma de enfermedad” (*ibidem*, núm. 46, p. 76). “El culto de la psicología. . . es el acompañamiento necesario en un proceso de deshumanización, la ilusión del desamparado de que el destino descansa en sus propias manos” (*ibidem*, núm. 46, p. 76; nuestra traducción en todas las citas).

c.1.v. *Miegge: la religión del neocapitalismo*

Mario Miegge, en un reciente y penetrante análisis crítico, ha relacionado ciertos valores y necesidades del neocapitalismo con los aportes que pueden hacerle, a título de apoyo, algunos principios éticos y teológicos presentes en las iglesias cristianas de Occidente.

La gran empresa privada del neocapitalismo exige, de sus obreros y de sus técnicos, autodisciplina y sentido de la responsabilidad, valores que tradicionalmente han sido desarrollados por la ética protestante. Sin embargo, no deben ellos jamás disociarse de una clara percepción de la estructura jerárquica dentro de la empresa, lo que implica no cuestionar en ninguna circunstancia la estructura de poder. Es esencial, en efecto, que la cúspide de la pirámide permanezca oculta: “el mito de la competencia (el mito tecnocrático) ha restaurado el misterio en la jerarquía del poder capitalista”. El catolicismo está en mejores condiciones para hacer respetar la jerarquía del poder, y el misterio, nunca cuestionable, de la eficiencia tecnocrática.

Una síntesis de valores católicos y protestantes puede reforzar considerablemente la maquinaria del neocapitalismo. “No debe sorprender —agrega el autor— que la sociedad occidental haya mostrado su interés en el problema de la unidad cristiana y en la tendencia hacia la síntesis ecuménica” (“What is the meaning of Christian unity in a divided world?”. *Student World*, Geneva, LXI, núm. 1, Serial No. 239).

Lo que aquí queremos nosotros señalar es cómo un sistema social desarrolla, sistemática y globalmente, en los individuos, la capacidad de percibir, como valores positivos, la autodisciplina y el sentido de la responsabilidad, a la vez que recubre con una actitud de aceptación no discriminada el mito de la eficiencia tecnocrática y pone a cubierto la jerarquía del poder al envolverla en un halo de misterio, es decir, en un refugio alejado de las posibilidades de todo examen crítico. Se trata de un mecanismo de compensaciones destinado a orientar de manera bien determinada la capacidad de observación de lo social en los individuos.

c.1.vi. *El caso más reciente: la atemporalidad de la felicidad social*

Durante el levantamiento estudiantil en Francia en 1968 fueron tumultuosamente cuestionadas, en las asambleas y publicaciones del momento, varias corrientes de ideas, entre ellas las estructuralistas, que en ese país dominaron casi por completo la producción en las ciencias del hombre en los últimos tres lustros, aproximadamente. El estructuralismo fue objetado como modelo mental de lo supuesta-

mente incambiable en el mundo de lo social, como culminación de lo formal con menosprecio de los contenidos. Algunos sociólogos del conocimiento sostuvieron, en ese prolongado debate público que en Francia se abrió antes del levantamiento estudiantil, que “la era estructuralista en Francia no había hecho más que trasponer al dominio de las ideas la inmovilización ostensible de las estructuras sociales durante la época correspondiente” (Epistémon, *Ces idées qui ont ébranlé la France. Nanterre: novembre 1967-juin 1968*, Fayard, Paris, 1968, p. 27).

No sería, por cierto, la primera vez que en la historia de las ideas se produjera una proyección psicosocial de este tipo. Observemos que la extraordinaria difusión de las corrientes funcionalistas en sociología ocurre, en Estados Unidos y Europa occidental, durante la etapa más prolongada de prosperidad que ha conocido hasta ahora el capitalismo, y que los sectores académicos y sociales que en América Latina las han aceptado sin la menor discriminación, son los beneficiarios o teóricos de la prosperidad limitada a ciertos núcleos empresariales urbanos.

La atemporalidad que las escuelas estructuralistas extremas de los últimos lustros y las funcionalistas estimulan, triunfa precisamente en una etapa de felicidad social para un vasto sector, conciliable, por cierto, con la infelicidad de otro sector más vasto, pero ausente de la preocupación de aquellos observadores profesionales. La aptitud gnosológica desarrollada por ese condicionamiento social rinde así su tributo a la brillantez de un presente que bien merece desprenderse de toda posibilidad de cambio.

c.2. Las diferentes posiciones del observador participante

Pero la sociedad global no actúa sobre el individuo como totalidad objetivada en esa función de agente determinante de su aptitud gnosológica. El individuo se encuentra inmerso en una realidad diaria y su necesidad de comprenderla se le va presentando a modo de problemas de distinta importancia y aspecto muy desigual. En ningún momento su experiencia de lo social inmediato le permite percibir la presencia de un todo articulado, que de hecho desborda con amplitud su capacidad perceptiva. Es indispensable un esfuerzo de abstracción para ir acercándose a la percepción de un todo.

El fenómeno de la existencia individual implica una visión de lo social inmediato sólo desde un ángulo muy preciso; aunque también una posibilidad, mayor o menor, de percibir totalidades complejas. Ese ángulo no es, sin embargo, igual al ángulo del observador de lo físico en un espacio determinado. Aunque a lo social corresponde un

espacio, lo que el individuo percibe es un conjunto funcional, no una cosa, sobre un espacio.

En esa distribución de funciones que es, también, una sociedad, el tipo de funciones que el individuo realiza es uno de los agentes determinantes del grado y la naturaleza de su aptitud gnoseológica. Pero no hay una relación única y directa entre esos dos polos. Después de comprender la naturaleza de lo social comprenderemos mejor cómo actúa la ubicación del individuo en un todo social como agente determinante de su aptitud de conocerlo.

Nos bastará ahora aclarar lo siguiente:

1) Como las funciones están ordenadas por grupos dentro de una sociedad, la ubicación del individuo se refiere a clases de funciones;

2) El individuo se encuentra comprometido en más de una clase de funciones, pero en las sociedades estratificadas hay dos tipos de funciones decisivas para determinar el fenómeno que nos interesa: el que se reservan aquellos que toman las grandes decisiones de ordenamiento global (los dirigentes) y el que recae sobre los que están obligados a acatar esas grandes decisiones (los dirigidos). Esas dos ubicaciones determinan distintas aptitudes de conocer lo social;

3) Hay, además, en todas las sociedades, grupos de individuos que se esfuerzan, por vía de la abstracción, por llegar a una concepción más integral de los procesos, por ordenar el pensamiento sobre las relaciones entre el hombre y su sociedad. Según sea el tipo de sociedad y de cultura, varía también el modo de esa actividad: quienes piensan sistemáticamente sobre lo social pueden ser filósofos, teólogos, eticistas, historiadores, economistas, sociólogos, políticos, estadistas. A todos ellos les damos la denominación genérica de sistematizadores.

A los sistematizadores alcanza también la gran división de dirigentes y dirigidos. Ellos pertenecen a un grupo o a otro. Pero se diferencian por la función que cumplen y por eso los clasificamos aparte, no porque supongamos que les corresponde una categoría propia dentro de la estratificación social respectiva.

No son éstas las únicas posiciones que existen en sociedades estratificadas; pero podemos estar seguros de que son fundamentales.

c.3. La ubicación individual y el proceso histórico en la aptitud gnoseológica

Hasta ahora hemos hablado de algunos factores sociales generadores de la aptitud gnoseológica. Veremos ahora otros, sociales e individuales.

Ante el observador de lo social con nuestra mentalidad contempo-

ránea, el transcurrir de la historia se presenta objetivamente, alejado de ingredientes subjetivos e individuales. La historia parece ineluctable, aunque no sea ésa la realidad. Lo cierto es que el proceso histórico tiene algunos de los caracteres que el hombre toma por ineluctables: es de efectos acumulativos y tiene un modo de ordenar los fenómenos diferente del modo en que el hombre trata de ordenarlos en su existencia diaria.

La historia —es decir, lo que a un pueblo le ha ocurrido en el pasado— *enseña* de distintas maneras, no sólo según la ubicación social de los individuos y su nivel cultural, lo cual se puede dar por obvio, sino según la etapa de evolución en que se vive. Así, el pasado de las sociedades precapitalistas ha enseñado a los que vivieron en ellas de modo muy distinto que la historia del capitalismo a los que viven en sociedades capitalistas. Además, la experiencia que los individuos de hoy puedan derivar del pasado para su capacidad de conocer es diferente según vivan en sociedades capitalistas industriales o en sociedades capitalistas subdesarrolladas. Por otra parte, en los grandes cruces de caminos, en las situaciones históricas límite, la aptitud gnoseológica se gesta en condiciones muy peculiares.

El tipo de conflictos que el individuo vive, actúan de modo distinto en su aptitud de conocer. El mecanismo del conocimiento de lo social no sólo necesita de la acción para comprender, sino que el grado de intensidad con que vive ciertos conflictos contribuye a agudizar su capacidad cognoscitiva. Hay, sin embargo, una advertencia que hacer: no toda acción ni todo conflicto actúa como catalizador de la capacidad cognoscitiva en sentido positivo. La mente humana requiere un mínimo de equilibrio; cierta acción, ciertos conflictos pueden quebrantar y perturbar notablemente la capacidad cognoscitiva de lo social. Parecería como que en ésta hubiera un umbral límite de desequilibrio, traspuesto el cual la mente no puede ya transformar el conflicto en elemento ordenador positivo.

La posibilidad cognoscitiva está constantemente determinada también por su medio social muy inmediato (familia, trabajo) y por factores bioquímicos propios de su condición de materia viva.

d. Una intergeneración incesante y desigual

Hemos mencionado dos universos: el de la realidad social y el del conocimiento de la realidad social. Ambos se intergeneran incesantemente. Pero de lo que hemos dicho en este capítulo se pueden extraer otras conclusiones más, antes de ingresar al análisis particular del universo de la realidad social:

1) Esa intergeneración es incesante, pero desigual en cuanto a su

naturaleza, su intensidad y sus resultados. Varía con los distintos tipos de sociedades globales, con el ciclo histórico que atraviesa, con las funciones que el individuo cumple en una etapa de su existencia, con la edad del individuo.

2) Hemos dicho que conocer transforma. Esto ocurre con toda materia viva dotada de centros nerviosos; ocurre en escala mayor con el hombre, porque el órgano que organiza y establece la continuidad del proceso de conocer posee el más alto grado de complejidad descubierto en toda materia. Esa transformación se opera no sólo en el terreno del conocimiento, sino simultáneamente en el de la acción: gnosias y praxias no son, al fin y al cabo, más que especializaciones funcionales complementarias en el sistema nervioso central del hombre.

3) Hay formas de conocimiento de lo social que no se presentan vinculadas directamente con un modo correspondiente de praxis: por ejemplo, la reconstrucción exclusivamente imaginativa del funcionamiento de una sociedad extinguida (el historiador en el momento preciso en que hace la síntesis de su pensamiento sobre un tema, en el cual no maneja documentos escritos ni visita yacimientos arqueológicos). Son excepcionales. Hasta el economista matemático trabaja con datos que sólo puede evaluar como parte muy inmediata de su propia participación en el proceso económico.

4) Además, la praxis individual en el proceso social no es sólo praxis sino un circuito *gnosia-praxis*, salvo quizá casos muy excepcionales.

5) Formuladas las observaciones anteriores, llegamos a la conclusión de que el conocimiento de lo social humano no es ni un objeto ni un proceso individual exclusivamente, sino que forma parte de la realidad social humana, aunque no es toda ella.

6) Podría objetarse que si el conocimiento individual de lo social forma parte de lo social, deja de ser individual. No es así. Es individual y es social humano a la vez. El hombre es, como ya hemos dicho, observador de lo social, pero a la vez participante; si no lo fuera, estaría observando lo que no existe.

7) Todo esto confiere a la actitud de casi todos los investigadores de lo social una posición *sui generis* en el conjunto de los investigadores. Ellos hacen una ciencia sobre una realidad que exige su participación (con lo cual toda realidad se altera) y, sin embargo, no tienen escapatoria. Las excepciones son el historiador y el arqueólogo. Ambos reconstruyen realidades sociales que se han extinguido. Algunas veces, sin embargo, el historiador no puede evitar el tratamiento de procesos aún no finalizados y así cae dentro de la situación señalada antes. El arqueólogo está más alejado de esa probabilidad.