

Realidad, práctica social y construcción del conocimiento: en torno del problema del compromiso intelectual

JUAN JOSÉ BAUTISTA

“Ya sé que este tipo de discursos no está de moda entre los jóvenes de izquierdas, pero me importa un bledo que estén o no de moda, si a mí me son útiles.”

LUCIO COLLETTI

“Los filisteos no están acostumbrados a este tipo de trabajo abstracto y no van a torturarse ahora.”

ENGELS a MARX

“No se trata sólo de los filisteos, sino también de los jóvenes.”

MARX a ENGELS

“En el umbral de El capital, Marx escribió: ‘Quiero lectores que piensen por sí mismos’. Indudablemente, a mi manera, he intentado respetar la voluntad de Marx. Tratando, no de repetir mecánicamente sus fórmulas, sino de comprender con un poco de rigor a Marx y a Lenin.”

LOUIS ALTHUSSER

“Pido al vulgo, y aquellos que tienen pasiones similares a las del vulgo que no lean mi libro, antes preferiría que lo ignorasen completamente a que lo interpretaran según su costumbre.”

SPINOZA

I

Este conjunto de notas un poco desordenadas e inconclusas ha sido motivado y desarrollado a partir de la amplitud de problemas que permite reconocer y plantearse la propuesta epistemológica de Hugo Zemelman.

Lo que aquí está escrito no es más que algunos adelantos bosquejados de preocupaciones en las cuales ya hombres como Marx, Gramsci, Bloch, Kosik, etcétera se habían expresado, y es la preocupación por reflexionar en torno a los supuestos fundamentales sobre los que el tiempo de la sociedad capitalista se erigió y continúa desarrollándose.

Una actitud crítica respecto de este tiempo que parta de los mismos supuestos que ésta, está condenada al fracaso, por las grandes y serias limitaciones que contiene para su posible superación. Lo que sin embargo hará, es desarrollarse en el marco de las limitaciones que ésta contiene, lo cual devendrá casi siempre en la constante perpetuación de este tiempo histórico, el de la sociedad capitalista.

La falta de reflexión en este plano del análisis —el de los supuestos ontológicos que sostiene la sociedad capitalista— ha devenido, casi siempre, en el desconocimiento de la naturaleza de aquello contra lo cual se lucha. Ha pasado y sigue pasando que muchos hombres de gran trayectoria de lucha, al querer proclamar a los cuatro vientos la nueva sociedad socialista, lo único que al final hicieron fue expresar a la sociedad capitalista con otras palabras.

Una reflexión ontológica y profunda respecto de lo real ha de modificar la relación con la realidad, la ha de cualificar y ha de posibilitar la superación de ésta. Con esto queremos decir algo por demás obvio y simple; que una reflexión ontológica, al margen de la epistemológica, carece de sentido. Ocurre lo mismo cuando la reflexión epistemológica se aísla o escinde de la ontológica.

Ésta es una de las más grandes lecciones críticas que tal vez se pueda aprender de Marx, la que generalmente se ha descuidado porque se desconoce, o porque no se reconoció la importancia y la naturaleza de este tipo de reflexión.

Muchas veces se ha confundido al verdadero objeto con Marx; se pensaba que bastaba con conocer a Marx y actuar. Luego se pensó que bastaba con conocer al marxismo (o lo que se entendía de él) para ser un verdadero transformador.

El verdadero objeto a transformar es el tiempo histórico de la sociedad capitalista y a él pertenecemos, aunque no nos guste. Y lo hemos de superar en tanto lo conozcamos, es decir, en cuanto nos conozcamos; en cuanto nos desconstruyamos y construyamos a la vez la totalidad a la cual pertenecemos.

Todavía se piensa que el objeto a transformar está solamente allá afuera; por eso a veces la crítica deviene en vulgar crítica, es decir, en unilateral crítica. La escisión unilateral del todo es uno de los modos de ser de este tiempo histórico; así se comporta el pensamiento común, así también se comporta cierto movimiento popular y también ciertos científicos sociales de inspiración marxista.

Otra de las formas de ser de este tiempo es la velocidad vertiginosa con la que se vive; se escribe mucho y se lee mucho, pero se reflexiona muy

poco.¹ En la comunidad científica también se habla de modas teóricas;² ayer se era marxista, ahora se es kuhniano, o foucaultiano, mañana derridiano... Se cambia de ropaje teórico tan fácilmente como una mujer elegante cambia de vestido. Hay tantas corrientes teóricas como mercancías en el mercado, para escoger. Se discute mucho, se dialoga poco, se reúnen los científicos sociales para “discutir”, es decir, para demostrar que la posición teórica propia es la mejor, es la superior, cuando no la más revolucionaria; el objeto en este plano no es conocer, sino demostrar que se tiene razón, y se logra cuando se tiene mayoría de votos, o de aplausos, cuando no por razón de fuerza. Se confunde el carisma con el saber. Se confunde el saber con la abundancia de información. Se confunde la experiencia con el conocimiento; quien mucho actúa, generalmente reflexiona poco. Quien solamente lee, generalmente se limita a impresionar a los menos leídos.

Existen todavía militantes de izquierda a quienes, cuando escuchan por primera vez la frase “crisis del marxismo”, se les escapan los ojos de las órbitas; los otros, algunos de los ya enterados, se apresuran a sepultar al marxismo por haber devenido en semejante barbaridad.

Otros (ésos son los más conocidos) se transforman en celosos guardianes de la pureza del método, de la virginidad del marxismo, y levantan la voz ante cualquier mal uso del “método” y señalan valientemente con el dedo al o los revisionistas o a cualquier otro que quiera violar la pureza del marxismo con hegelismo, existencialismo, fenomenología, etcétera, y ay de aquél que quiera revivir a los muertos. Dejad que los muertos entierren a sus muertos, es la consigna.

En fin, también están aquellos que creen haber descubierto en el marxismo a “la teoría” y pareciera que, cuando sacan a pasear “la teoría” bajo el brazo por las calles de la realidad, lo hicieran sólo para demostrar que poseen “la teoría” y que cualquier cosa que se considere razonable lo único que debe hacer es verificar y reafirmar “la teoría”; si no, es cualquier cosa; así pues, en manos de estos fervientes y entusiastas defensores de “la teoría”, ésta, por más rica o crítica que sea, deviene en escolástica.

En efecto, las crisis conllevan estas posibilidades, pero no son las únicas. Muchos científicos sociales de inspiración marxista, a pesar de estos fenómenos negativos, continúan trabajando. A otros les basta con negar hasta la posibilidad de la crisis.

Una consideración crítica que quiera devenir en radical crítica, no puede dejar de lado estos problemas, ni puede limitarse a dar respuestas

¹ No desconozco el anti-intelectualismo militante —como diría René Zavaleta— que reina en grandes sectores de la izquierda.

² “Quienes fomentan la moda de una idea no la usan para un servicio ocasional: más bien acentúan su pretensión de verdad, y rechazan la pretensión equivalente de cualquier otra idea. Lo que no esté de moda sería automáticamente erróneo... La ‘última moda’ no sería última porque fuese la recién llegada, sino porque acabaría con todas las modas... La moda pasa, la verdad se queda. Si no se queda es porque no era verdad... preservando la vida del pasado se asegura la del futuro. La moda es mortífera.” E. Nicol, *La primera teoría de la praxis*, p. 6-7, UNAM.

superficiales, máxime si los problemas se dan en el interior del paradigma a partir del cual se trabaja. Evidentemente los adversarios sacarán provecho del fenómeno de la crisis; nosotros debemos sacar más provecho que ellos.³ Las crisis no sólo conllevan limitaciones, sino también posibilidades negativas y positivas. Hay que desarrollar las positivas.

Algunos piensan que se puede superar la crisis remendando algunos huecos o roturas con otros corpus teóricos, otros simplemente se afanan por llenar los "silencios blancos" de Marx. Hace tiempo se recomendaba leer *El capital*, muchos ya lo relejeron.

Sin embargo, la radicalidad de la crisis impone la radicalidad en la actitud crítica. Hay que cavar en las entrañas del presente con una actitud sumamente aguda y lúcida. Como bien sabe el lector, en la crisis es donde con más riqueza de contradicciones se expresan los fenómenos. "La historia se ofrece como algo concentrado en la crisis", la crisis que es el resultado de una serie concatenada y contradictoria de procesos. La crisis —como diría Zavaleta Mercado— es pues "la forma de la unidad patética de lo diverso" y lo diverso a su vez, es la expresión de la riqueza y multiplicidad de determinaciones que contiene la realidad como posibilidad de ser transformada en objeto de estudio y transformación.

Nos encontramos pues en una situación sin igual, porque en crisis no sólo están el marxismo y las ciencias sociales, sino la racionalidad en general, lo cual no quiere decir que esté en crisis sólo la teoría, sino la vida misma. Se está pues en una situación crítica y problemática a la vez, en una situación que es limitación, pero también posibilidad. (Lo paradójico de la situación es que la crisis se da en medio de muchos éxitos.)

Frente al reconocimiento de este panorama surgen muchas preguntas, muchas dudas, muchas interrogantes, ¿qué actitud asumir?, ¿qué posición tomar? (Lo que aquí pretendemos no es dar respuestas al problema, ni solucionar el mismo. Simplemente queremos decir en qué sentido se está orientando nuestra reflexión y señalar algunas cosas que nos parecen importantes.)

Si alguien se ha cuestionado sobre este tipo de problemas, entonces se acercará a reflexionar; de lo contrario no lo hará, porque sólo se busca respuestas cuando la interrogación existe, o cuando la duda inspira a la

³ "De un tiempo a esta parte se ha comenzado a hablar de la 'crisis del marxismo'. Y no debemos tener miedo: ciertamente el marxismo está en crisis, y esta crisis es manifiesta. La ven y la sienten todos: en primer lugar, nuestros adversarios, quienes hacen lo posible por sacar el mayor provecho. En cuanto a nosotros, hacemos algo más que verla: la vivimos. Y desde hace tiempo [...] La tercera forma de reaccionar ante la crisis es tomar una perspectiva histórica, teórica y política suficiente para tratar de descubrir, aunque no es fácil, el carácter, el sentido y el alcance de la crisis. Si se acierta, es posible también cambiar de lenguaje. En vez de comprobar: 'El marxismo está en crisis', decir: '¡Por fin ha estallado la crisis del marxismo! ¡Por fin se ha hecho visible! ¡Por fin, en la crisis y de la crisis, puede surgir algo vital!'." L. Althusser, *Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin*.

reflexión. (Otras veces existen respuestas y pasan inadvertidas porque nunca se cuestionó acerca de la utilidad o no de tales o cuales respuestas; entonces, ni se las entiende, ni se las toma en cuenta y pasan como si nunca existieran.)

II

El marxismo nació no sólo criticando la realidad, sino siendo crítico él mismo. Es preciso retomar esa lección; es decir, hoy el pensamiento crítico deberá abocarse no sólo a la transformación de la realidad, sino que ella misma deberá actuar transformándose a sí misma.

Y deberá ser profundamente autorreflexiva, es decir, deberá reflexionar como si fuera la última vez, porque no está solamente en juego la validez de una teoría, doctrina, o escuela, ni siquiera de la teoría misma, sino vidas humanas; las de los obreros y oprimidos en general, es decir, la vida misma, porque por la construcción de conocimiento científico "no es tan sólo tinta lo que corre, sino también sangre humana".⁴

No puede haber, pues, pensamiento crítico si no es rompiendo con las ataduras que impone la tradición, si no es destrozando las limitaciones que impone la familiaridad, la cotidianidad. Hay que sembrar el desconcierto en las opiniones tradicionales con preguntas implacables; hay que desconstruir el presente hasta dar con sus supuestos fundamentales. Hay que cuestionar pues a la época actual.

La crisis en este contexto es signo positivo de vitalidad, lo cual no es normal, por eso se la considera excepcional. La crítica entonces tiene que transformarse a sí misma para ponerse a la altura de la situación. Esta situación entonces, es doblemente crítica ella misma. Esta vez "la situación impone a la crítica una modalidad excepcional". La crítica pues, debe revolucionarse.

La situación de crisis sin embargo, ha de exigir una cualificación de la crítica para que ésta no devenga en vulgar crítica (la que se traduce generalmente en limitación e imposibilidad). La crítica en esta situación no puede ni debe limitarse a discrepar o refutar; la crítica no puede reducirse a una actitud orientada a encontrar defectos o errores en lo criticado. La actitud crítica no ha de limitarse pues a polemizar con otras doctrinas, ni a marcar diferencias entre la propia y las otras.

Cuando la situación es de crisis, la crítica no ha de ser doctrinaria o partidaria. Cuando la crisis es objetiva, la crítica ha de ser histórica, es decir constructiva, y ha de serlo en la medida en que desconstruya. La crítica histórica ha de contribuir a descubrir los motivos y razones de la crisis. La crítica se ha de tornar posibilidad en cuanto facilite la comprensión, en cuanto ayude a entender, en cuanto ayude a hacer apreciaciones cabales

⁴ Cfr. Juan José Sebreli, en "Prólogo" a: Tran-Duc-Thao, *El materialismo de Hegel*, p. 16, Siglo Veinte.

de la situación histórica y por eso ha de ser profunda y antidogmática. Una crítica unilateral, externa y fácil, aunque sea actual es retrógrada, porque no ayuda a entender el origen de la crisis. Por ello una actitud crítica ha de dialogar con el presente y con el pasado (es decir, no ha de cancelar nihilistamente el pasado, no ha de amputarse a sí misma los pies) desde la perspectiva del futuro para presentar el problema nítidamente, no solamente cómo es, y cómo ha llegado a ser, sino, cómo podría, o debiera ser.

III

¿Es posible una epistemología de las ciencias sociales? Si la respuesta es afirmativa habría que preguntarse ¿cómo es posible?, y para darle más fundamento a la pregunta habría que interrogar por las condiciones históricas que hacen posible pensar en la posibilidad de una epistemología de las ciencias sociales. Porque la interrogación ha de existir si se reconoce el problema, pero ¿cuál es éste?, o mejor, cuáles son los problemas que permiten pensar la posibilidad de una epistemología de las ciencias sociales. De hecho, los problemas son muchos, pero uno de ellos ha de considerarse como central: el problema de la crisis no sólo de las ciencias sociales, sino de la racionalidad en general. Esta situación sin embargo ha de imponer la manera de reflexionar, la cual no ha de ser unívoca, sino abierta y des-prejuiciada, es decir, crítica ella misma. A su vez, el reconocimiento del fenómeno crisis ha de cambiar incluso la manera de comunicar la indagación, la cual ha de ser constantemente interrogativa, es decir, reflexiva ella misma. Y no ha de aspirar a verter soluciones ahora, porque éstas han de ser históricas y por ello entendemos que es labor de este tiempo histórico construirlas.

La posibilidad de una epistemología de las ciencias sociales, como bien sabe el lector, no surge del vacío o de la mente de un pensador, por más grande que éste sea; al contrario, hay circunstancias históricas que permiten pensar en una problemática como ésta, la cual ha de conducirnos al reconocimiento de muchos problemas.

Sin embargo, una epistemología de las ciencias sociales es posible y necesaria, es decir, legítima. Pero este reconocimiento entraña una revisión crítica de los motivos y razones por los cuales ha permanecido como posibilidad latente; entraña pues una indagación profunda de las mismas.

Proponer ideas nuevas sobre la base de una revisión crítica de las tradicionales acaso requiera de un esfuerzo de comprensión mayor que la simple aceptación de lo dado. Esto sin embargo es posible sólo como diálogo profundo y fecundo con el presente y con el pasado desde la perspectiva del futuro. Una epistemología de las ciencias sociales podrá constituirse como tal sólo después de haber dado razón de su ausencia histórica.

IV

De la génesis de la crisis de la racionalidad no haremos más que reflexionar un poco (dejando en claro que es un punto al que hay que ponerle mucha atención por la claridad que puede imprimirle a la reflexión) en torno a algunos puntos que nos permitan configurar la problemática. Sin embargo, una indagación crítica del origen de la crisis no puede empezar dando una definición de la crisis. Pero tampoco puede dejar de tener en cuenta lo que se entiende por crisis a partir de las diferentes corrientes, ni puede dejar a un lado las tendencias que niegan siquiera la posibilidad de la crisis.

Partir de supuestos no conocidos en ciencias sociales es fatal; por eso una indagación crítica no puede empezar desde el origen de la crisis, sino también de sí misma. Sin embargo, en la construcción de conocimientos siempre partimos de supuestos, aquéllos que nuestras sociedades históricas nos transmiten a través de la cultura y de los cuales nos apropiamos consciente e inconscientemente. Ese fondo oscuramente intuido, se considera generalmente como natural, como el inconsciente, y lo denominaremos acá como conocimiento antepredicativo.⁵

Es curioso señalar, sin embargo, cómo en la construcción del conocimiento que impulsan muchos científicos sociales, pesa más la sobredeterminación que ejerce en ellos el tiempo de la sociedad capitalista, que la formación que adquieren posteriormente en las universidades y en algunos centros formativos latinoamericanos. Pero no sólo influye el pensamiento de un tiempo común a todos, sino la llamada racionalidad científica.

Acá hemos de partir de un hecho por demás polémico y delicado (del que nos encargaremos en otro artículo con más detenimiento y cuidado): el de la crisis de las ciencias sociales y de la racionalidad en general. No nos vamos a detener en el seguimiento de este fenómeno por demás complicado, sino simplemente señalaremos algunos aspectos.

Que el conocimiento existe (en sus diferentes niveles y planos) es una verdad de hecho. Donde empiezan a surgir los problemas es en el momento en el cual nos ponemos a pensar en cuál es el conocimiento verdadero; ¿el de Fulano?, ¿el de Sotano?, ¿o el nuestro? Dicho en otras palabras, ¿cómo podemos legitimizar la validez o veracidad de un conocimiento, en este caso el científico? Los problemas crecen cuando comprobamos que la forma de construir el conocimiento a la cual estábamos acostumbrados se demuestra insuficiente y que la realidad funciona de otras maneras mucho más complejas. Y hablamos de crisis de la racionalidad cuando comprobamos nuestra impotencia ante semejantes problemas aparentemente

⁵ Esta precisión la tomamos de Karel Kosik, *cfr.* su *Dialéctica de lo concreto*, primer capítulo, Ed. Grijalbo.

insolubles. Lo paradójico es que en semejante situación se siga cosechando conocimiento.

Toda praxis siempre conoce tal o cual dimensión de la realidad, por eso es capaz de actuar sobre ella y transformarla, aunque no siempre conforme a fines; es decir, la transformación no siempre se hace conscientemente, por eso, a veces, a los resultados no se los esperaba, o no se los deseaba.

“El conocimiento de la realidad, el modo, la posibilidad de conocerla, dependen, a fin de cuentas, de una concepción explícita o implícita de la realidad”;⁶ de acá se desprenderían dos preguntas: ¿cómo es la realidad?, y segundo ¿cómo la concebimos? Porque parece que nuestra forma de concebir la realidad no nos permite conocerla en la medida que esperamos, es decir, parece que nuestra forma de concebir a la realidad es limitación. Pero ¿importa a los cientistas sociales este tipo de disquisiciones? La tendencia es afirmar que no importa. Veamos en qué medida sí importa.

Habíamos dicho que todo sujeto, en cualquier tiempo y en cualquier espacio, es siempre formado e interpelado por la sociedad y la cultura. Aprende sus costumbres, sus ideas, sus formas de pensar las situaciones, su lengua. Aprendiendo su lengua “lo que aprende en realidad no es el ejercicio de una facultad natural, es el mundo del hombre”⁷ lo que aprehende; por eso se dice que “el hombre no nace en la naturaleza, sino en la cultura”⁸ es decir, de lo que se apropia al aprender a hablar “es el mundo en el cual vive en realidad, que el lenguaje le entrega y sobre el cual aprende a actuar. Aprendiendo el nombre de una cosa, adquiere el medio de obtenerla”,⁹ aprende a identificar la palabra con la cosa y a hacer un uso independiente de la palabra, al margen de la cosa.

Pero también de lo que se apodera es de la forma de concebir la realidad que su entorno social concibe; sin embargo, todo este proceso se da de forma tal que se asume inconscientemente, aunque a veces se intuye. Por eso afirmamos que no es un conocimiento explícito, en el sentido de predicativo, sino un conocimiento que se posee pero del cual no se es consciente, por eso lo denominamos antepredicativo. Ahora, ¿qué tiene que ver esto con la construcción de conocimiento científico?

Lo que pasa generalmente es que, cuando el futuro cientista social conoce de aquello que trata la ciencia social en sus diferentes corrientes, nunca problematiza los supuestos fundamentales que sostiene tal o cual corriente, y lo más curioso es que tampoco hace una reflexión respecto de los supuestos de los cuales es portador, es decir, no hace un esfuerzo de reflexión consciente, predicativo, respecto de sus conocimientos antepredicativos; no hace patente aquello que es implícito, es decir, no hace el

⁶ *Idem.*, p. 54.

⁷ E. Benveniste, *Problemas de lingüística general*, p. 23, Ed. Siglo XXI.

⁸ *Idem.*, p. 26.

⁹ *Ibidem.*

esfuerzo de conocerse a sí mismo conociendo su circunstancia. ¿Qué tipo de consecuencias trae este fenómeno?

V

Cuando Marx se recibe de doctor en filosofía,¹⁰ él es hegeliano, lo que equivale a afirmar que también concibe al espíritu como demiurgo de la realidad. Cuando escribe su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* lo que también hace es reflexionar sobre los supuestos hegelianos, porque parece que la realidad no es como la muestra Hegel; parece que es de otra manera. Entonces emprende la tarea de adentrarse en la sociedad civil para conocer no sólo cómo es ella en realidad, sino también cómo se piensa a la sociedad civil en esa época, porque la realidad no se reduce a lo que de hecho es, sino que también forman parte de ella la o las formas cómo es pensada, es decir, sus posibles teorizaciones e idealizaciones (que sean correctas o no, ése es otro asunto). El encuentro con los economistas de su tiempo le hace ver a Marx que las idealizaciones de esa dimensión llamada economía no expresan cómo es la dimensión "economía" de la realidad sino de una manera unilateral y hasta deformada, pero ¿por qué? No basta con decir que porque eran burgueses y querían defender sus intereses. El problema de hecho es más profundo, no es tan fácil para Marx (aunque para muchos marxistas sí lo sea).

Lo real para Ricardo, por ejemplo, es "algo inmutable, dado de una vez para todas al modo de los principios de Newton. Las formas empíricas aparienciales se consideran como formas inmediatas de manifestación de una esencia fija, unas veces investigada y probada, otras aceptada como presupuesto evidente. Las formas empíricas aparenciales son fijas en el sentido de dotadas de carácter ahistórico y, al mismo tiempo, mutables en el sentido de alteración cuantitativa".¹¹ Es decir, se reconoce el movimiento de lo real, pero lo real, a pesar del movimiento, siempre es idéntico a sí mismo; lo real en última instancia se puede reducir a una esencia fija; pero a su vez, Ricardo y los economistas de su tiempo conciben que la ciencia —económica en este caso— debe dar cuenta de la realidad sólo en cuanto puede ser cuantificada. Piensan esto no porque sí, sino porque en ese entonces ya existe una concepción formada de ciencia y es aquella que proviene de la ciencia natural, desarrollada a partir de la gran transformación llevada a cabo por Galileo.

En efecto, en "la matematización (geometrización) de la naturaleza y por consiguiente, la matematización (geometrización) de la ciencia"¹² se resume la transformación llevada a cabo por Galileo, puesto que para éste

¹⁰ Pongo este ejemplo porque a mi juicio es el más ilustrativo.

¹¹ J. Zeleny, *La estructura lógica de El capital de Marx*, p. 23, Ed. Grijalbo.

¹² A. Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 154, Ed. Siglo XXI.

“las leyes fundamentales del movimiento (y del reposo), leyes que determinan el espacio temporal de los cuerpos materiales, son leyes de naturaleza matemática”,¹³ es decir, el lenguaje matemático a partir de Galileo se transforma en el lenguaje de la ciencia. “La revolución galileana puede ser resumida en el hecho del descubrimiento de que las matemáticas son la gramática de la ciencia.”¹⁴ Con lo que en esa dimensión del conocimiento llamado científico, la dimensión cuantitativa de la realidad pasa a primer plano, y la dimensión cualitativa, aquella que no se puede conocer a través de cuantificaciones, queda excluida de la racionalidad científica y pasa a formar parte de la mera opinión, cuando no es considerada como burda especulación.

Economistas como Ricardo, por ejemplo, están pues inmersos dentro de esta tradición; se atienen a desarrollar investigaciones cuantitativas de esta nueva dimensión de la realidad llamada economía. Por eso Marx observa que las descripciones de Ricardo son defectuosas; y no es que Ricardo deforme el conocimiento sólo porque quiera defender los intereses de la burguesía, sino porque tiene una concepción de ciencia, que maneja habitualmente, la cual está determinando su forma de leer a la realidad; la está delimitando de un modo tal que le presta atención sólo a la dimensión posible de ser sometida a cuantificaciones. La concepción de ciencia de la cual hace uso Ricardo recorta la realidad de tal manera que sólo la dimensión posible de ser cuantificada queda incluida en ella; en cambio, la dimensión cualitativa queda excluida de su recorte de realidad. Pero sucede que la realidad no es sólo en cuanto a su dimensión cuantitativa, sino también es lo otro, es decir, la realidad no es la parte, ni puede ser reducida a ésta.

Marx piensa, en efecto, que hay que dar cuenta del aspecto cuantitativo, pero no sólo eso, porque lo real no es sólo en tanto cuantificación, sino también lo otro, el aspecto o dimensión cualitativa, dimensión sin la cual la realidad aparece incompleta, es decir, deformada o defectuosa. Marx considera, por ejemplo, que “. . . en el caso de Ricardo esa falsa concepción del dinero se basa en que no tiene en cuenta más que la determinación cuantitativa del valor de cambio, o sea, que el valor de cambio es igual a un determinado *quantum* de tiempo de trabajo y olvida la determinación cualitativa”.¹⁵ En otro acápite menciona algo similar, que el “. . . aspecto cualitativo del asunto, contenido en la representación del valor de cambio como dinero no está desarrollado en la obra de Ricardo”.¹⁶ Ahora bien, el hecho de que Marx se dé cuenta de este fenómeno, no es pura casualidad, tampoco se trata de que sólo quiera defender los intereses de los obreros; de hecho va más allá. Por cierto, acá habría que plantearse la

¹³ *Idem.*, p. 194.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Karl Marx, *Teorías de la plusvalía*.

¹⁶ *Idem.*

siguiente interrogante, ¿qué es aquello que le permite mirar a Marx más lejos que los economistas de su tiempo?, o mejor, ¿qué es aquello que le permite a Marx plantearse esos problemas y reconocerlos?

Detrás del planteamiento de los economistas clásicos estaba la famosa mano invisible. Detrás de todo el sistema hegeliano, estaba el espíritu; en fin, detrás de las concepciones del pensamiento común de la época, estaba Dios.

Partir en la construcción de conocimientos de los mismos supuestos de ese tiempo histórico era una empresa condenada al mismo círculo vicioso. Marx no podía partir de los mismos supuestos, máxime cuando su actitud era crítica, es decir, no era neutral ni pasiva.

Debía partir de otros supuestos que le permitieran trascender la lectura epocal que había demostrado ser limitación. Esos supuestos, por cierto, no los iba a inventar, sino que debían ser descubiertos de la propia realidad a la cual estaba cuestionando.¹⁷ Ahora bien, ¿Marx era consciente de estos problemas?, o mejor ¿tenía ideas claras acerca de la naturaleza del conocimiento científico¹⁸ o no las tenía? Porque es bien fácil decir si los tenía o no los tenía. Lo difícil es dar razón no sólo del porqué, sino del cómo Marx reconoció estos problemas y se enfrentó a ellos. Evidentemente, ésta es una labor de exégesis que no vamos a hacer acá, por la falta de espacio y porque desarrollaremos en otro ensayo este problema, con más cuidado y exclusividad. Sin embargo, vamos a señalar algunos aspectos que a nuestro juicio son centrales.

VI

A toda concepción de la realidad le corresponde una o varias formas de relacionarse con ella, pero también le corresponde una forma de pensarla y de expresarla, es decir, hay unidad entre cierta concepción de realidad, su relación con ella, la forma de pensarla y la de expresarla, y éstas a su vez son históricas, es decir, no están dadas de una vez y para siempre, sino que siempre se están mutando y transformando, es decir, negando¹⁹ y no porque estén obedeciendo a leyes generales pertenecientes a la naturaleza, la sociedad y el pensamiento humano, sino porque el mundo real "... es un mundo en el cual las cosas, los significados y las relaciones son consideradas como productos del hombre social"²⁰ y el hombre social, a su vez, es un ser del que la historicidad forma parte, y toda forma de expresión suya, por consiguiente es histórica. Con esto queremos decir que toda praxis humana no sólo modifica la realidad natural, sino también la

¹⁷ El lector puede consultar de J. Garzón Bates, *Marx: ontología y revolución*, p. 77-122, Ed. Grijalbo.

¹⁸ L. Colletti, "El problema de la dialéctica", en *La crisis del marxismo*, p. 45, UAF-Colección Filosófica.

¹⁹ En adelante vamos a usar esta palabra en el sentido de negación dialéctica.

²⁰ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, pp. 35-36.

realidad social, es decir, la totalidad. La modificación del objeto implica a su vez la transformación de los sujetos.

Entonces, la crítica que Marx le hace inicialmente a la concepción hegeliana del Estado se muestra insuficiente, porque no ataca a la raíz. La crítica, entonces, debe ser radical, es decir, profunda; la crítica debe apuntar a los supuestos fundamentales que sostienen todo el sistema hegeliano. La reflexión crítica debe situarse entonces en el plano ontológico. Ésa es la tarea que emprende en los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844; no es casual que a un apartado lo haya llamado "Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general" de lo cual Marx nos dice: "He considerado absolutamente necesario el capítulo final del presente trabajo, en el que se estudian la dialéctica hegeliana y la filosofía de Hegel en general, por oposición a los teólogos críticos de nuestro tiempo. Semejante trabajo no había sido llevado a cabo todavía y esta carencia de profundidad no era accidental."²¹ Esta afirmación es nota indicativa de que Marx tenía clara la problemática de la radicalidad de la crítica, porque estaba haciendo algo que los demás no habían hecho; una cosa es la crítica inmanente (es decir, en el interior del corpus teórico) y limitarse a ella y otra es la crítica abierta profunda y desprejuiciada.²² En la traducción de Rubio Llorente, Marx nos dice lo siguiente: "En oposición a los teólogos críticos de nuestro tiempo, he considerado absolutamente indispensable el capítulo final del presente escrito, la discusión de la dialéctica hegeliana y de la filosofía hegeliana en general: pues tal trabajo no ha sido nunca realizado...";²³ pero ¿por qué no se había hecho ese trabajo todavía?

Mal que bien, las consideraciones críticas respecto de Hegel seguían moviéndose dentro del mismo espacio teórico. Atacaban la o las partes, y no así el todo, atacaban las ramas, y no así el tronco ni la raíz; en fin, atacaban las consecuencias y no así los supuestos fundamentales. Por eso esas críticas eran incapaces de su superar los marcos de la filosofía hegeliana, porque seguían atrapados, o mejor "...totalmente presos de la lógica hegeliana".²⁴ Una actitud crítica que quiere trascender los marcos de limitación que imponía la lógica y filosofía hegeliana, debía dar cuenta de su fundamentación ontológica, lo cual se puede hacer reflexionando ya no sólo en el plano ontológico, también en el epistemológico; ¿por qué? Porque Marx debía construir también una relación con la realidad diferente y cualitativamente superior a la hegeliana que le permitiera conocer cómo es

²¹ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Wenceslao Roces, p. 8, Ed. Grijalbo, Col. 70.

²² En efecto, una de las formas de ser de la crítica actualmente y que deviene en vulgar crítica, es la crítica unilateral. Unos son los que impulsan críticas sólo desde afuera, sin ahondar jamás en las estructuras de lo criticado. En la otra cara de la medalla están los que se limitan a hacer crítica inmanente, quedando atrapados siempre en el mismo corpus teórico, sin poder mirar nunca más allá de sus narices.

²³ Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, p. 49, Alianza Ed.

²⁴ *Idem.*, p. 182.

en realidad, ya no sólo la filosofía hegeliana (y la economía política clásica), sino el tiempo histórico de la sociedad burguesa.

De haberse limitado Marx a leer la realidad desde el corpus teórico hegeliano, nunca lo hubiera superado. Se trataba pues de hacer danzar a la teoría al compás de la melodía de la realidad, y no al revés. No se trataba de conocer lo mismo, es decir, sólo aquello que permitía conocer la filosofía hegeliana, sino también lo otro, aquello que los corpus teóricos epocales no permitían conocer y que también era parte de la realidad. Se trataba entonces de abrirse a la riqueza de posibilidades que contenía la realidad (la realidad había superado a la teoría, la había dejado atrás).

La reflexión ontológica que emprende Marx le permite construir, entonces, un nuevo horizonte de visibilidad²⁵ que le posibilita no sólo superar las teorizaciones de ese entonces, sino también fundamentar sólidamente una actitud crítica, realmente transformadora, es decir, revolucionaria. Le permite fundamentar, pues, una apertura crítica y problematizadora. La reflexión ontológica le permite a Marx construir una relación con la realidad que le posibilita permanentemente ir "...rechazando diferentes planos de la realidad como aparentes, hasta llegar a una conceptualización que supone un cambio en la relación del sujeto con la realidad".²⁶ Lo cual implica concebir de otra manera lo real, es decir, cualificar la concepción de realidad y la relación con ella, y no solamente eso, sino que también la forma de pensarla y de expresarla debía transformarse, debía ponerse a la altura de esa posición crítica que Marx estaba inaugurando. Una consideración simplista afirmaría que Marx sólo reflexionó en este plano en su juventud, pero que después se olvidó de este tipo de problemas en su madurez. De ser así, Marx no habría desarrollado avasalladoramente su conocimiento de la realidad y tampoco el proyecto de la crítica se hubiese profundizado. Pero si bien es cierto que su reflexión ontológica "...está tan sólo en forma implícita en el trabajo de Marx, también es cierto que su análisis concreto del capitalismo y de las etapas del desarrollo social presupone esa estructura ontológica".²⁷

VII

¿Qué tiene que ver todo esto que acabamos de decir con la crisis de las ciencias sociales y del marxismo, y con la propuesta epistemológica de Hugo Zemelman a la cual nos referiremos en un momento? (Como bien se dará cuenta el lector, estamos tocando muchos problemas que han quedado colgados —de los cuales daremos cuenta en otro trabajo con más cuidado—; lo hacemos, sin embargo, porque queremos centrarnos en la

²⁵ Esta precisión la tomo de René Zavaleta Mercado.

²⁶ H. Zemelman, *Uso crítico de la teoría*, inédito.

²⁷ Carol C. Gould, *Ontología social de Marx*, trad. Mariluz Caso, p. 7, FCE.

unidad de dos aspectos fundamentales, a saber la relación ontológica-epistemológica.)

“Es un hecho comúnmente conocido que las ciencias sociales, por lo que toca al cumplimiento de su propio fin, se encuentran hasta ahora en una situación de precariedad e inferioridad con respecto a las ciencias naturales. Diríamos que su grado de científicidad es mucho más bajo, pero por otra parte en cuanto que aspiran a ser ciencias no pueden permanecer en ese estado de precariedad y, menos aún, eludir los requisitos indispensables de la científicidad.”²⁸ Pero, ¿por qué el estado de las ciencias sociales es de precariedad?, ¿por qué su grado de científicidad es mucho más bajo que el de la ciencia natural? Evidentemente “. . . las ciencias del hombre son en el fondo mucho más difíciles que las ciencias de la naturaleza y no por azar son las últimas que han nacido”.²⁹

En las ciencias de la naturaleza el objeto es, no diré simple, sino menos problemático que el objeto de las ciencias sociales. Porque la cosa, o mejor, el ente no humano, es inalterablemente lo que es (y acá no le estamos negando el movimiento, al contrario) aunque evidentemente es temporal, pero su temporalidad es por demás macro procesal. En la evolución de organismos, por ejemplo, se habla tranquilamente de millones de años. En cambio, las transformaciones que se dan en la dimensión social de la realidad son, en comparación con las que se dan en la natural, micro procesos. Hablamos de hace 50 años y las comunidades humanas ya no son las mismas; los movimientos son más dinámicos y por demás complejos. Si nos remontamos al pasado en dos siglos, pensar en la posibilidad de una serie de fenómenos actuales, se torna inconcebible; peor aún las consecuencias sociales que traen consigo esos fenómenos. Pero ¿por qué?, porque el hombre es el único ser insuficiente e incompleto; y porque es incompleto, actúa. Porque su ser no le basta, por eso su definición ontológica no es completa, porque si lo fuera se habría reducido a cosa. Las cosas no pueden más, es decir, son impotentes para llevar a cabo una acción, y gracias a esta impotencia es que pueden ser atrapadas en una definición. La cosa es suficiente, porque su ser le basta para ser inalterablemente lo que es, posee la firmeza que le da su propia incapacidad de alteración. En cambio, el hombre es alterable, es insuficiente; actúa para remediar su insuficiencia, por eso es capaz de ser mejor, cada vez más humano, es decir, más libre.

El modo de ser fundamental del ente natural, es decir no humano, es el movimiento necesario, por eso en la dimensión natural podemos hablar en sentido estricto de leyes. En cambio, si bien es cierto que “el hombre es directamente ser natural”³⁰ también es cierto que “. . . el hombre no es solamente un ser natural, sino que es un ser natural humano; es decir un ser que es para sí mismo y por tanto un ser genérico, y como tal debe

²⁸ A. Sánchez Vázquez, “La ideología de la neutralidad ideológica”, en *La filosofía y las ciencias sociales*, pp. 288-289, E. Grijalbo.

²⁹ E. Benveniste, *op. cit.*, p. 41.

³⁰ Karl Marx, *La sagrada familia*, trad. Wenceslao Roccs, p. 59, Ed. Grijalbo.

necesariamente actuar y afirmarse tanto en su ser como en su saber".³¹ Afirmar que el hombre es un ser humano equivale a añadir otro elemento por demás complejo, pero irreductible: la historicidad (como modo de ser de la temporalidad en la dimensión social de la realidad) y por consiguiente la libertad. Y acá seremos categóricos al afirmar que la libertad no es ni la conciencia, ni mucho menos el sometimiento a la necesidad,³² sino la superación de ésta.

Ahora bien, teniendo la ciencia social un objeto tan complejo como son las sociedades, ¿podrá comportarse como tal, limitándose a copiar el modelo de la ciencia clásica?, por ejemplo ¿podrá hacer un uso de categorías centrales similar al de la ciencia natural, con las categorías de tiempo y de espacio?

En el momento en el cual empiezan a constituirse las ciencias sociales existen ya las ciencias naturales, es decir, históricamente se sabe ya a qué tipo de conocimiento se le puede llamar científico. Las nacientes ciencias sociales tienen pues que legitimarse y dar razón del porqué de su existencia, explicando sus objetos de estudio, metodologías, etcétera y en ese afán lo que sucede es que las ciencias sociales asumen o asimilan el modelo de la ciencia natural para poder aspirar al rango de "ciencias" y pertenecer a la comunidad científica. No es pues casual el nacimiento y desarrollo en ese entonces del positivismo. Pero en el fondo, ¿qué significaba el positivismo sino el abandono de la reflexión? "Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión."³³ Pero entre tanto, ¿qué pasó con la ciencia natural? Actualmente en torno a lo que pasó y lo que sigue pasando respecto de las ciencias naturales se desarrolla un debate sumamente interesante y rico, por demás polémico. No vamos a entrar en detalles, pero señalaremos algunas cosas a riesgo de ser esquemáticos.

Desde antaño ya es conocida la aspiración humana a conocerlo todo de una vez y para siempre, de alcanzar la verdad plena y absoluta. Muy pocos han escapado a esa tentación irresistible de saberlo todo, lo cual en el fondo es una trampa.

Sin embargo, es importante observar cómo a lo largo de la historia de las ciencias, las formas o modos de pensar la realidad y de relacionarse con ella se fueron estructurando poco a poco de modo tal que luego del

³¹ *Idem.*, p. 60. La traducción de Rubio Llorente dice: "El hombre es inmediatamente ser natural [...] El hombre sin embargo no es sólo ser natural, sino ser natural humano, es decir un ser que es para sí, que por ello es ser genérico que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber."

³² Al respecto es sugerente la siguiente afirmación que hace Kosik en su *Dialéctica de lo concreto*; refiriéndose al conocimiento de la necesidad dice: "La razón de la sociedad sobrepasa la razón, el poder y la capacidad de los individuos, de los portadores de la razón cartesiana. La razón es trascendencia. Al conocimiento de esta trascendencia y de sus leyes se le llama ciencia, y a la sumisión a ella se le llama libertad (libertad como 'conocimiento de la necesidad')", p. 116.

³³ J. Habermas, *Conocimiento e interés*, trad. M. Jiménez, J. F. Ivars y L. M. Santos, p. 9, Ed. Taurus.

desenvolvimiento de siglos, se llegó a determinar cierta forma de relación con la realidad y que luego se transformó ya no sólo en la estructura de la relación con la realidad, sino, en la estructura natural de la razón. “Si la racionalidad tradicional asumió la fisonomía que hemos delineado, ello es resultado de una denodada y violenta aspiración a un orden absoluto y definido de seguridad [...] fue esta estrategia la que configuró la racionalidad humana como una naturaleza; por un aparte, como naturaleza del pensamiento, o más precisamente, como leyes naturales del pensamiento y por otra como estructura objetiva del mundo.”³⁴ La crisis de esta racionalidad absolutista se produjo con la física de Einstein, con su famosa teoría de la relatividad.

¿Qué es lo que se puso en tela de juicio? La forma de concebir la realidad y de relacionarse con ella. Si antes se la concebía idéntica a sí misma a pesar del movimiento, ahora ya no. Ahora se comprobaba que “todo” cambia. Lo paradójico era comprobar que cambiando todo, incluso el hombre, “éste era capaz de producir sistemas de conocimiento que eran permanentes”,³⁵ absolutos, es decir, válidos para todo tiempo y todo espacio.

Esta nueva forma de concebir la realidad obligaba a modificar ya no sólo la forma de pensarla, sino la forma de construir relaciones de conocimiento con ella. Con lo cual las formas tradicionales de expresarla resultaban insuficientes. Sin embargo, a estas alturas hay que afirmar algo: “En su aspecto ontológico, la cuestión de la temporalidad no atañe solamente al hombre; bajo especie de historicidad y en su aspecto epistemológico, esa historicidad no afecta solamente a las ciencias de lo humano, a las que se ocupan de hechos históricos. Porque la ciencia natural también es un hecho histórico. Son historias todas las ciencias: éste es el hecho y éste es el problema.”³⁶

A partir de la constatación de este fenómeno ya no sólo había que desmontar o desconstruir las formas tradicionales del pensar, sino que también era preciso crear nuevas formas de intervenir y captar la realidad ya no de formas apriorísticas, sino en unidad con la riqueza de modos de ser de la realidad. Estaban echadas pues las bases para fundamentar y desarrollar la “apertura” de la razón a la realidad. A partir de ese entonces, la ciencia natural empezó a reflexionar epistemológicamente sobre sí misma y se desarrollaron esas disciplinas que se conocen hoy como epistemología de las ciencias y filosofía de la ciencia.

¿Qué pasó con las ciencias sociales? Éstas se desarrollaron al amparo del positivismo, quien prácticamente redujo la ciencia social a ciencia natural. Los hombres fueron cosificados, se los convirtió en cosas y se los estudió como a cualquier ente natural. El mundo físico era el único considerado como válido para el positivismo: aquella parte de la realidad posible de ser cuantificada. La parte había sido hipostasiada por sobre el

³⁴ A. Gargani, *Crisis de la razón*, p. 11, Ed. Siglo XXI.

³⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 508, FCE.

³⁶ *Ibidem*.

todo, con lo que se empobrecía el mundo humano. En consecuencia, el conocimiento ya no expresaba la realidad sino de un modo ficticio y deformado.

Acá habría que formularse las siguientes preguntas: ¿por qué las ciencias sociales en gran medida aceptaron pasiva e incluso acríticamente modelos de explicación y de construcción de conocimientos de la ciencia natural sin problematizarlos?; ¿por qué las ciencias sociales durante mucho tiempo no reflexionaron en torno a los supuestos sobre los que empezaron a construir conocimiento?

La suerte de las ciencias sociales de inspiración marxista no fue mejor. La fidelidad prácticamente ciega de muchos marxistas hacia Marx, Engels, Lenin, Mao, etcétera, nos hacía recordar la fidelidad dogmática que profesaban abiertamente los escolásticos a Aristóteles, porque acá sucedió (y sigue sucediendo lamentablemente) un hecho por demás paradójico. De una teoría profundamente crítica como la de Marx se hizo un uso totalmente acrítico, porque sucede que “una cosa es pensar que la teoría en sí misma cumple una función crítica y otra distinta el ‘uso crítico’ de esa teoría crítica”.³⁷ La historia nos muestra por cierto “que se puede usar acríticamente una teoría cuya función es crítica”.³⁸ Al respecto es muy ilustrativo tener en cuenta lo siguiente: “En este sentido el destino del *¿Qué hacer?* fue paradigmático: es, como se sabe, uno de los libros de Lenin más coyunturales, más sonetidos, como él mismo lo reconoció, a las circunstancias históricas determinantes [...] No obstante, después de la muerte de Lenin, se convirtió en el manual de organización de la clase obrera válido para todos los países y en cualquier circunstancia, vale decir en algo radicalmente ahistórico.”³⁹ Evidentemente es mucho más fácil transformar un conjunto de citas en hipótesis, que ponerse a pensar en cómo le funcionó la mente a Lenin (a Marx o a quien sea), es decir, cómo construyó su relación con esa circunstancia histórica, cuál fue la lógica de construcción de conocimiento que desarrolló para apoderarse teóricamente de ese espacio histórico y expresarlo en un libro llamado *¿Qué hacer?* “No basta simplemente con transformar un texto de esa naturaleza en un conjunto de proposiciones; hay que saber trabajar con la lógica con que ese libro fue construido y ese es el punto difícil.”⁴⁰ Pero, ¿por qué sucedieron (y siguen sucediendo) estos fenómenos?, ¿qué pasó? Evidentemente pasaron muchas cosas, sólo señalaremos una de ellas; a juicio nuestro, la central.

³⁷ H. Zemelman, *Historia y política en el conocimiento*, p. 61, UNAM.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ O. del Barco, “Marxismo y revolución social”, en *La filosofía y las revoluciones sociales*, p. 76, Ed. Grijalbo.

⁴⁰ “Pongo otro ejemplo quizá mucho más conocido, porque ha ocurrido más [...] por ejemplo ese famoso texto de Lenin, *El Estado y la revolución*; yo tengo muy presentes los análisis que se hicieron en mi propio país con ese texto durante un período de su historia. ¿Qué es lo que se hizo?, se transformó el texto de Lenin, se le redujo a un conjunto de proposiciones sobre el Estado, sobre el poder dual o no dual y sobre muchas otras ramificaciones. Chile de 1970-1973, ejemplo histórico para no herir susceptibilidades, donde se establecieron algún tipo de concordancias cro-

VIII

Cuando Marx hizo su reflexión ontológica, no sólo se percató de que quien hacía la historia era el ser social,⁴¹ es decir, los hombres, sino que también supo descubrir cómo la hacían, dando razón de esa actividad profundamente negadora, a saber, el trabajo, descubriendo así al verdadero fundante de la dialéctica materialista, no solamente porque el hombre transformando la naturaleza "...transforma a la vez su propia naturaleza",⁴² sino también porque el hombre es el único sujeto que es capaz de transformarse a sí mismo conscientemente no sólo en objeto de estudio, sino también de transformación. El ente natural está sometido irremediablemente a la necesidad, es decir, al movimiento necesario; no puede llevar a cabo una acción propia, y mucho menos conscientemente, por eso las cosas no pueden más, por eso son impotentes. El hombre, como ser natural, es capaz de superar ese su estado natural porque no sólo actúa; también transforma no sólo lo que está afuera, lo que es exterior a él, es decir los objetos, sino que también se transforma a sí mismo, porque su modo específico de ser es ése, transformar la realidad en la cual está inmerso, transformándose a sí mismo. La transformación no es algo que se imponga desde afuera al hombre, sino que forma parte de su estructura, de su ser; por eso es un ser genérico, él es autor de su historia, es decir, de su creación; por eso se dice que el ser social es ontogenético. La génesis le pertenece al Ser.

Si lo real, en consecuencia, se transforma, quiere decir que no sólo se mueve, sino que en ese movimiento jamás es idéntico a sí mismo. El todo se transforma siempre. Las formas de pensar la realidad en tiempos de Marx habían quedado rezagadas respecto de las transformaciones efectivas de la realidad;⁴³ más aún, se habían fosilizado, no podían conocerla como realmente era. El capital estaba transformado dramáticamente las relaciones sociales, los hombres ya no eran los mismos, las relaciones sociales ya no eran

nológicas entre lo que estaba pasando en la Rusia zarista de 1917 y lo que pasaba en el Chile de Salvador Allende de 1973, pero que es absurdo, porque realmente eso es saltarse la historia, es decir, es simplemente considerar el fenómeno del poder absolutamente desligado de toda la serie de articulaciones que hacen que ese poder sea ese poder, o sea otro poder; en cambio, no se usó ese texto en lo que de más valadero podría tener: cómo, con qué lógica fue construido ese texto por Lenin en septiembre de 1917". Cfr. Hugo Zemelman, *Seminario de epistemología*, La Paz, inédito.

⁴¹ Queremos dejar claro que cuando hablamos del hombre, no hablamos del individuo aislado, atomizado, al cual nos tiene acostumbrados el tiempo de la sociedad capitalista, sino que hablamos del hombre como comunidad, es decir, del hombre social.

⁴² Karl Marx, *El capital*, trad. Pedro Scaron, p. 216, Ed. Siglo XXI.

⁴³ No es casual que Hegel conciba que "La filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde [...] después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada", cfr. *Filosofía del derecho*, trad. Angélica Mendoza, p. 36, Ed. Claridad.

las mismas, la realidad no era la misma, era mucho más compleja. El conocimiento, si quería ponerse a la altura de esa complejidad, debía transformarse también. Pero no una sola vez, sino siempre; porque lo real no se transforma de vez en cuando, sino siempre, así no estemos de acuerdo, así no nos guste, así seamos inconscientes de ello.

El proyecto de la crítica en Marx es ése: no solamente critica lo real; las formas de construir el conocimiento son también sometidas a crítica y no una sola vez, sino hasta el día de su muerte. La actitud crítica, si quería seguir siendo profundamente crítica, debía transformarse a sí misma siempre. Sólo transformándose críticamente a sí misma podía seguir transformando críticamente la realidad.

Cuando nuestros científicos sociales empezaron a construir conocimiento en este espacio geográfico llamado Latinoamérica, el tiempo histórico de la sociedad capitalista ya no era el mismo capitalismo del tiempo de Marx, ni siquiera el capitalismo del tiempo de Lenin. Pero a su vez, lo real jamás deviene de manera unívoca, de una sola forma, sino que es comunidad de múltiples determinaciones. América Latina no era como Europa, ni podía reducirse a ésta.

La ausencia de reflexión de los científicos sociales en el plano del análisis llamado ontológico tiene mucho que ver con toda esa gran cruzada que emprendió la santa alianza entre el positivismo y aquellas corrientes del marxismo que coreaban a voz en cuello la abolición de la filosofía,⁴⁴ así como el desconocimiento y desprecio de los escritos del joven Marx. A una parte de Marx (la madurez) se le identificó con el auténtico Marx; la parte se hipostasió por sobre el todo. Eso hace el pensamiento común, pero se hacía a título de pensamiento científico.

Los grandes fracasos políticos de las décadas de los 60 y los 70 pusieron en evidencia la "crisis" que ya estaba engendrada. Y entonces las ciencias sociales empezaron no sólo a lamentarse, sino también a cuestionarse ellas mismas y empezaron a desmontar el aparato conceptual que habían desarrollado ellas mismas. "Esos mismos científicos sociales que habían sido formados en la convicción de una ciencia, que habían sido exponentes de esa disciplina en una cantidad enorme de trabajos concretos, que definieron políticas, se encontraron ante un inmenso fracaso de todo ese campo disciplinario, desde la economía hasta la psicología social, pasando por supuesto por la ciencia política y por la sociología... ése es el hecho y creo que hay que tenerlo en cuenta para entender por qué las divagaciones epistemológicas más abstractas tiene una razón de ser en un momento de la historia."⁴⁵

Ésa es la lección de nuestro pasado inmediato que late en el presente. El costo de los errores y los fracasos en las ciencias naturales no es tan alto

⁴⁴ En efecto, vivimos en una época en la cual no sólo se anuncia la muerte de la filosofía, sino que también se desea su muerte. Al respecto puede consultarse también Karel Kosik, "¿Abolición de la filosofía?", en *op. cit.*

⁴⁵ Hugo Zemelman, *Seminario de epistemología*, (La Paz), inédito.

como de hecho lo es en ciencias sociales (Chile del 73, Bolivia del 80, para no citar más ejemplos, duelen en la memoria, no tanto por la esperanza truncada, sino por las vidas humanas que costaron esos errores).

IX

Ahora bien, mirando al presente y al pasado desde la perspectiva de la superación de los problemas que se nos plantea hoy, quedan muchas dudas, muchas interrogantes que no han sido planteadas, pero que no por ello son menos importantes. Pero desde la perspectiva de lo expuesto, habría que plantearse por lo menos algunas interrogantes. ¿Es posible reflexionar de modo tal que la praxis que impulsamos siempre se sitúe en el plano de las transformaciones efectivas que se dan en la realidad?, y si, como lo afirmamos, es posible, ¿cómo podemos construir nuestra relación con la realidad de modo tal que el conocimiento que impulsamos se sitúe permanentemente en el plano de una actitud radicalmente crítica respecto de esas transformaciones? Porque ya no se trata sólo de comprender los fenómenos, o de predecir lo que va a pasar, ni siquiera prevenir, sino de construir una realidad que no existe pero que es posible construir. El objetivo en este plano del análisis ya no es simplemente explicar el movimiento del o los fenómenos (actividad que no rechazamos desde ningún punto de vista), sino fundamentalmente influir en el desarrollo de los mismos, para transformarlos conforme a fines nuestros, porque el conocimiento que queremos impulsar está interesado en la construcción del futuro, en reconocer lo posible y hacerlo más viable en el momento mismo de su transformación, que es cuando se pueden efectivizar prácticas. Evidentemente, si la construcción del conocimiento queremos situarla en estos planos, éste se torna sumamente complejo y hasta difícil; pero lamentablemente, aunque no nos guste, es así; no es pues una taza de leche, y es que el conocimiento desde la perspectiva dialéctica no es como una "moneda acuñada que pueda darse y recibirse tranquilamente";⁴⁶ es todo un proceso que implica —al menos en este caso— un trabajo consciente, predicativo e interesado en transformar transformándose a sí mismo, y esto requiere evidentemente mucho esfuerzo. Por eso lo que proponemos acá no son tanto soluciones, sino fundamentalmente problemas, pero ¿por qué precisamente problemas y no así soluciones? Porque esta reflexión apunta hacia lo posible —a saber la revolución— y lo posible es siempre un problema.

En suma ¿cómo podemos abrirnos al conocimiento de esas múltiples determinaciones que está engendrando constantemente el movimiento de lo real y que no conocemos, de los cuales sin embargo debemos dar cuenta porque forman parte de la realidad?

Con lo conocido existe ya construida, mal que bien, una relación de conocimiento entre la razón y esta dimensión de conocimiento, pero ¿cómo

⁴⁶ Ernest Bloch, *El pensamiento de Hegel*, trad. Wenceslao Roces, p. 36, FCE.

podemos construir una relación de conocimiento que nos posibilite no sólo intuir, sino apropiarnos intelectualmente de lo no conocido? Porque lo posible desde esta perspectiva no debiera considerarse como objeto de intuición, sino fundamentalmente de reflexión.

Hoy en día es sumamente fácil ir en contra de la ontología y ser elogiado y aplaudido por esa actitud. Asumir la postura contraria es una actitud digna de ser considerada como locura. Pues vamos a partir desde la locura precisamente.

X

Toda forma de conocimiento, ya sea precientífica, científica o cualquier otra, siempre discurre sobre la realidad; el objeto es siempre el mismo, es decir, lo real (una dimensión o una parte de la realidad, que es lo mismo). Todo hombre, aun antes de preguntarse a sí mismo, ya tiene una noción de lo que es la realidad, es decir, un conocimiento antepredicativo (en el sentido de preontológico): aquellas nociones que su circunstancia histórica concibe (algo similar ocurre con las nociones de hombre, amigo, felicidad, compañera, familia, lo bueno, lo normal, etcétera) aquello que a veces se entiende como el sano sentido común,⁴⁷ que Marx denominaba como el mundo de la apariencia y que hoy por hoy es producto del desarrollo de las relaciones sociales que el tiempo histórico de la sociedad capitalista impulsa para reproducirlas y que el pensamiento común concibe como normales.

Toda praxis que no trascienda estos supuestos epocales, casi siempre tiende a reproducir las mismas relaciones sociales, a desenvolverse en el mismo círculo vicioso; porque sigue razonando en el interior de lo mismo, conociendo lo mismo, hablando de lo mismo, reproduciendo lo mismo, construyendo lo mismo.

Aquel conocimiento que no quiera perpetuar lo mismo, ni devenir en vulgar crítica, no puede partir de las mismas concepciones epocales de este tiempo histórico. Pero tampoco puede partir de la nada. La sociedad capitalista no sólo contiene en sí misma la posibilidad de su perpetuación, sino también, la posibilidad de su superación.

Por eso se afirma que "El conocimiento de la realidad, el modo, la posibilidad de conocerla, dependen, en fin de cuenta, de una concepción explícita o implícita de la realidad".⁴⁸ La cuestión de cómo puede ser conocido lo real va precedida de otra fundamental: ¿qué es la realidad? La pregunta sobre la realidad involucra de raíz la pregunta concerniente a su mejor acceso. Una reflexión ontológica consecuente implica, pues, reflexionar también epistemológicamente.

⁴⁷ En opinión de Hegel "El sano sentido común es, pues, la mentalidad de una época, que encierra y resume los prejuicios de esta poca. La gobiernan imposiciones mentales de los que ella no se da cuenta".

⁴⁸ Karel Kosik, *oob. cit.*, p. 54.

“Si Marx puede descubrir que tanto la Economía Política como la filosofía de Hegel son expresión de la enajenación general de la sociedad, es porque trasciende en su reflexión el significado inmediato del mundo hacia sus estructuras básicas”,⁴⁹ y si trasciende la inmediatez del mundo hacia sus estructuras fundamentales, es porque es capaz de construir una relación de conocimiento que le permite conocer lo otro,⁵⁰ “esto es, Marx efectúa una reflexión ontológica”⁵¹ y epistemológica.

Marx reflexionó en estos planos en su época; ahora bien, esa reflexión ¿es válida para toda época?, o mejor ¿es válida para todo el tiempo histórico de la sociedad capitalista? Consentir lo primero equivale a aceptar que lo real no se transforma. Consentir lo segundo equivale a afirmar que la sociedad capitalista, a pesar del tiempo, sigue siendo la misma, pero ¿seguirá siéndolo? Detrás de toda pregunta, o de toda respuesta, existe pues una concepción de realidad ya sea predicativa o antepredicativa. Los supuestos de la sociedad burguesa son una limitación para su posible superación; en consecuencia, hay que trascenderlos. Sin embargo, persiste la pregunta ¿cómo es la realidad?⁵²

⁴⁹ Juan Garzón Bates, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁰ Aquello que ni la filosofía de Hegel, ni la economía política podían conocer; y si Marx puede reflexionar en torno a lo otro es porque puede construir un horizonte de visibilidad (que no deviene mecánicamente de pensar desde la perspectiva de los obreros), que le permite avizorar más allá de sus narices.

⁵¹ Juan Garzón Bates, *op. cit.*, p. 60.

⁵² Es cierto que para muchos científicos sociales (de inspiración marxista y no marxista), más que no gustarles, este tipo de preguntas carece de sentido. En efecto, la tendencia es a desarrollar un desprecio, prácticamente nihilista, hacia la filosofía no marxista, y a la posibilidad de una filosofía marxista. (A la filosofía no marxista hace tiempo que se le negó la posibilidad de su propia transformación, reduciéndola a una sola determinación: “ideología de la clase dominante”. Al respecto, es interesante observar cómo en científicos sociales latinoamericanos importantes persiste este tipo de posiciones, que al final deviene en unilaterales críticas: “Desde esta perspectiva queda descartada —nos dice Agustín Cueva—, como es natural, toda relación positiva con la filosofía idealista, a la que vemos y analizamos como lo que objetivamente es: un segmento privilegiado en la ideología de la clase dominante, cuya función no es otra que la de contribuir a la conservación del orden vigente”, “Análisis dialéctico y revolución social”, en *La filosofía y las ciencias sociales*, p. 9, Ed. Grijalbo.) Al respecto destacaríamos dos cosas: la tendencia a creer que basta con leer unos cuantos textitos de filosofía no marxista, para saber qué es, o de qué trata, lo que generalmente deviene en actitudes críticas semejantes a la crítica que se le hace al positivismo; sin embargo “...sólo puede superarse realmente la estrechez de la ciencia positiva mediante el conocimiento profundo de su metodología; sin esto, la crítica del positivismo sigue siendo abstracta, vulgar y estéril”, *cfr.* Mijailo Markovic, *Dialéctica de la praxis*, p. 13, Ed. Amorrortu.

En el fondo, el desprecio no sólo por la filosofía, sino por la teoría, es la expresión de cierta impotencia por entender la complejidad de esa forma específica del conocimiento. La crítica que cierto marxismo le hace a la filosofía no marxista es tan insuficiente que no le roza ni la piel; al final, lo único que se hace es hacer expresiva y patente la propia ignorancia. En fin “o bien nos llamamos sobre una ciencia, o hablamos desde su interior, es decir, practicándola”, Bachelard.

XI

Este conjunto de reflexiones epistemológicas que ponemos a consideración “no apunta hacia una respuesta, sino hacia un espacio distinto, en el que tal vez algún día pueda inscribirse, después de un proceso que no será solamente teórico, la respuesta”.⁵³ Decimos distinto porque no es el mismo espacio en el que la sociedad capitalista se piensa a sí misma.

Afirmar que una reflexión ontológica implica reflexionar epistemológicamente, equivale a afirmar que una categoría ontológica pueda cumplir también funciones epistemológicas. Así ocurre con la categoría de totalidad.

Partimos de una forma de concebir a la realidad, pero ésta no predetermina nuestra visión de la realidad de una vez y para siempre; al contrario, ésta se transforma, se cualifica en la medida que vamos criticando constantemente nuestra visión de ella, así como también la forma de construir relaciones con ella. El uso que hacemos de la totalidad sirve para configurar nuestra visión de la objetividad, ordena nuestra visión y relación con lo real, sin anticipar proposiciones, las que generalmente “se convierten en premisas de deducción necesarias”.⁵⁴

Si la realidad es concebida como totalidad ello quiere decir que la realidad, para ser conocida, no puede ser reducida a la parte. Las partes conforman a la realidad, forman parte de la realidad, pero no son toda la realidad. La parte concebida al margen del todo, es una vacua abstracción; en este sentido, construir conocimiento de una parte de la realidad al margen del todo, es decir, al margen de la relación de ésta con la totalidad, no la expresa sino de un modo incompleto, o mejor, deformado.⁵⁵ La totalidad, sin embargo, no es un todo caótico e inconexo; al contrario, es un todo en el cual existe una jerarquía de niveles, una especificidad de niveles estructurada y dialéctica, es decir, la realidad, a pesar de que inicialmente parece un caos, posee un orden, una jerarquía, en fin, una estructura, la que hay que desentrañar. Cuando decimos que el todo es una especificidad de niveles dialécticos, queremos decir que la parte como tal, o en este caso el nivel, no es sólo sobredeterminado por el movimiento de la totalidad, sino que la parte, como también el nivel, se están moviendo en el interior

⁵³ Óscar del Barco, “La introducción de 1857, un texto político”, en *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, p. 210, UAP, Col. Filosófica.

⁵⁴ Hugo Zemelman, *Uso crítico de la teoría*.

⁵⁵ “La tesis del holismo es en el sentido de que no puede explicarse un aspecto del proceso histórico sin tener en cuenta la serie de articulaciones de ese aspecto en la estructura compleja de la cual forma parte. En otras palabras, la dialéctica asume que la realidad social se presenta no sólo bajo la forma de *proceso*, sino también bajo la forma de *sistema*. El objeto teórico de la historiografía no es, desde la perspectiva dialéctica, el agregado o suma de las acciones humanas, sino la serie de transformaciones del sistema social. Concebir la realidad social como totalidad significa concebirla como conjunto de entidades interrelacionadas e interdependientes.” *cfr.* Carlos Pereyra, “Dos aproximaciones al problema de la dialéctica”, en *Cuadernos políticos*, núm. 41, diciembre de 1984, p. 32.

de la totalidad, pero no sólo eso, sino que, en ese movimiento, se están mutando, se están transformando, se están negando, y en ese movimiento negativo, es decir, dialéctico, no sólo están modificando su relación con las demás partes, sino que también las demás partes están siendo afectadas por ese movimiento. Posiblemente el ritmo del movimiento no sea el mismo en las diferentes partes, e incluso el grado de influencia tampoco sea el mismo y posiblemente no las afecte completamente, pero las relaciones ya no son las mismas. El movimiento de las partes afecta pues la forma de ser del todo. Es este sentido, afirmamos que si bien existe una sobredeterminación del todo por sobre la parte, ésta no es unívoca, sino que también las partes modifican el todo. En consecuencia "el todo no es más que las partes",⁵⁶ pero tampoco las partes son más que el todo; con esto queremos decir que el todo no siempre es más que las partes, pero tampoco la parte es más que el todo siempre; lo que no quiere decir que en determinado momento del devenir histórico ya sea la parte o el todo se presenten como determinante fundamental —lo que afirmamos como determinación en última instancia epocal. Existe pues una serie de mediaciones complejas entre las partes, sus respectivos niveles y el todo. El movimiento del todo a la parte no es simple, es decir, no es mecánico, pero tampoco la relación. A esta forma de ser de la totalidad como nivel estructural la denominamos dimensión o estructura vertical. Sin embargo, la totalidad no sólo se articula verticalmente, en el sentido de epocalmente, es decir, en el interior de sí misma, sino también horizontalmente, es decir, históricamente.

Esto quiere decir que la realidad, como unidad, es decir, concebida como un todo, no sólo está en permanente movimiento, sino que en ese movimiento siempre se está transformando, siempre se está mutando, es decir, negando; por eso afirmamos que lo real es dialéctico, es decir, que la realidad posee la cualidad de la negativa y por eso mismo es capaz de producir nuevos modos de ser, cada vez superiores, más ricos, y por eso mismo más complejos; por eso decimos que lo real se desarrolla, es decir, que se va creando a sí mismo,⁵⁷ nunca es el mismo a lo largo de su historia y por eso mismo nunca se lo puede conocer de la misma manera.

Si concebimos a la realidad como unidad, quiere decir que así como no podemos reducir el todo a la parte, así tampoco podemos hipostasiar una circunstancia histórica, epocal, por sobre todo el movimiento de la historia, por superior que éste sea; de lo contrario estamos poniendo a una parte

⁵⁶ Karel Kosik, *op. cit.*, p. 54.

⁵⁷ "Si la realidad es entendida como concreción, como un todo que posee su propia estructura (y por tanto no es algo caótico), que se desarrolla (y, por ende, no es algo inmutable y dado de una vez y para siempre), que se va creando (y, en consecuencia, no es un todo perfectamente acabado y variable sólo en sus partes singulares o en su disposición), de tal concepción de la realidad se desprenden ciertas conclusiones metodológicas que se convierten en directriz heurística y principio epistemológico en el estudio, descripción, comprensión, ilustración y valoración de ciertos sectores tematizados de la realidad", Karel Kosik, *op. cit.*, p. 56.

del movimiento histórico por sobre toda la historia. Esto quiere decir que si queremos entender un período histórico, no sólo debemos dar cuenta de lo que es, sino también del modo como ha llegado a ser. Y lo que es no son sólo los hechos en sentido estricto, sino también sus posibles teorizaciones. En este sentido, Marx, para desentrañar su circunstancia histórica, no sólo le presta atención a los hechos reales, en el sentido de empíricos, sino también a las abstracciones epocales. En consecuencia, Marx no parte en la construcción de conocimientos, ni de las abstracciones, ni de los concretos —en el sentido de empíricos—, así aisladamente, unilateralmente, sino de la unidad, porque concibe a la realidad como totalidad, pero no es una unidad cosificada que se trabajó en el principio solamente, sino que se fue cualificando, historizando, es decir, enriqueciendo permanentemente en la medida que fue criticando permanentemente sus formas anteriores no sólo de concebir, sino de conocer la realidad, es decir, hace fluir el movimiento de la razón hacia el enriquecimiento de la relación que construye no sólo hacia un modo de ser y de pensar las relaciones sociales (en este caso), sino hacia las múltiples determinaciones, hacia la apertura a aquellas dimensiones de realidad existentes en su tiempo, pero desconocidas predicativamente y sin embargo posibles de conocer; en otras palabras, se abre hacia lo posible.

Ahora bien, si lo real se está mutando permanentemente, es decir, se está complejizando cada vez más, ¿cómo construimos la relación con la realidad? Por cierto, el problema de la relación con la realidad se torna mucho más conflictivo cuando queremos abordar “a los fenómenos en el mismo momento en que tiene lugar su desarrollo”,⁵⁸ ya no simplemente para explicarlo, sino fundamentalmente, para influir en su desarrollo, para transformarlo.

¿Qué pasa con la categoría de totalidad en el plano epistemológico? La función de la totalidad en este plano del análisis es una forma de desarrollar la capacidad de apertura de la razón a toda esa riqueza de determinaciones que es la realidad (se trata de desarrollar la capacidad de enriquecer el abanico de nuestros enfrentamientos con la realidad, que es lo que posibilita la posición epistemológica).

La totalidad en el plano epistemológico es un recorte intelectual, conceptual, predicativo, es decir, consciente, de lo real. (El recorte de realidad no es nada nuevo, en rigor de verdad, es algo que siempre hacemos, pero no siempre de formas conscientes, lo que deviene casi generalmente en aprehensiones reconstructivas de la realidad, inconscientes de la inclusión o exclusión que se puede hacer de objetos posibles de ser transformados en objetos de conocimiento. No voy a desarrollar el uso epistemológico de esta categoría por estar ampliamente desarrollado por Hugo Zemelman en su *Uso crítico de la teoría*.)

La totalidad es una forma crítica de organizar la relación razón-realidad

⁵⁸ Hugo Zemelman, *op. cit.*

con base en un modo peculiar (es decir, problematizador) de recortar lo real de modo que nuestro horizonte de cognoscibilidad no quede atrapado o restringido ni en la lógica interna de una estrategia teórica, ni al campo de visibilidad que permite leer una estructura teórica.⁵⁹ En este sentido, la razón debe abrirse no sólo a la riqueza de problemas efectivos, sino también a teorías que posibiliten aprehensiones inclusivas de lo real.⁶⁰

Toda teoría en este caso implícitamente contiene en su estructuración no sólo una concepción ontológica, sino una forma de pensar esa dimensión de la realidad que permite avizorar. No se trata de negar las teorías, desde ningún punto de vista. Pero una cosa es reproducir acrítica o mecánicamente la lógica y ontología implícitas en las teorías, y otra es hacer un uso crítico de esa teoría en el proceso de construcción de los conocimientos. "Lo que debe vigilarse es la tendencia a imponer al razonamiento una estructura que es reflejo de un determinado modo de explicación y que lo condiciona en forma que éste no pueda abrirse a la riqueza de la realidad."⁶¹

La apertura debe posibilitar el permanente cuestionamiento de las teorías. No se trata de hacer una negación nihilista ni dogmática de las teorías,

⁵⁹ "De ese modo nos encontramos en presencia de un hecho, propio a la existencia misma de la ciencia: que ésta no puede plantear problemas sino en el terreno y en el horizonte de una estructura definida [...] Es visible todo objeto o problema que está situado sobre el terreno y en el horizonte, es decir, en el campo estructurado definido de la problemática teórica de una disciplina teórica dada [...] El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, excluido del campo de la visibilidad y definido como excluido, por la existencia y la estructura propia del campo de la problemática; como aquello que prohíbe y rechaza la reflexión del campo sobre su objeto, o sea, la puesta en relación necesaria e inmanente de la problemática con alguno de sus objetos [...] Son invisibles porque son rechazados por derecho, relegados fuera del campo de lo visible, y por eso su presencia fugitiva en el campo, cuando ocurre (en circunstancias sintomáticas muy particulares), pasa inadvertida, se convierte literalmente en una ausencia imperceptible, puesto que toda la función del campo consiste en no verlos, en impedir su visión [...] Lo invisible está definido por lo visible como su invisible, su prohibición de ver: lo invisible no es simplemente, volviendo a la metáfora espacial, lo exterior de lo visible, las tinieblas exteriores de la exclusión, sino las tinieblas interiores de la exclusión, interior a lo visible mismo puesto que es definida por la estructura de lo visible." Louis Althusser, E. Balibar, *Para leer El capital*, trad. Marta Harnecker, pp. 30-31, Ed. Siglo XXI.

⁶⁰ Tal vez en esta perspectiva tenga sentido ubicar a Bobbio cuando dice: "Una de mis máximas preferidas es que hoy no se puede ser un buen marxista si se es solamente marxista", porque sucede que "el marxista tiene una tendencia irresistible a ser solamente marxista. Tiende a aislar a Marx y al marxismo del resto del mundo y a aislarse a sí mismo" (Norberto Bobbio, en *¿Existe una teoría marxista del Estado?*, p. 21, UAP. Col. Filosófica), y es que el marxismo —así no nos guste aceptarlo— no es toda la teoría posible; puede ser la mejor, pero no es la única. Nos permite apoderarnos teóricamente de varias dimensiones de la realidad, pero no de todas; y es que el marxismo es también histórico. No es casual que hoy la apertura desde el marxismo hacia estrategias teóricas no marxistas sea una tendencia saludable.

⁶¹ Hugo Zemelman, *op. cit.*

ni de los principios clásicos de la ciencia (como el principio de no contradicción por ejemplo); de lo que se trata es de evitar que se transformen “en la forma de razonamiento —permanente—, cuando no son sino instrumentos lógicos de la misma”.⁶² Se trata pues de evitar la petrificación de tales principios, de evitar dotarlos de un carácter natural cuando no son sino construcciones sociales, es decir, históricas.

Cuando nos limitamos al mecanismo de la prueba de tal o cual teoría (si es buena o mala, o si se aplica o no se aplica), o mejor, a la verificación de hipótesis construidas en el marco de una teoría, consciente o —generalmente— inconscientemente estamos reproduciendo la relación con la realidad que está implícita en tal o cual estrategia teórica, actividad en la cual generalmente lo que se cuestiona no es el modo de razonamiento implícito, ni la dimensión de realidad que permite leer.

En este sentido, la crítica tiene sentido cuando es capaz de exponer los campos en los cuales cierta teoría se ha estructurado como tal, es decir, cuando es capaz de ser consciente de la génesis y estructura de dicha teoría, de la dimensión de realidad que permite leer, así como de la dinámica de la función cognoscitiva que desarrolló. Las limitaciones de las teorías me permiten leerlas; no sólo la apertura a las teorías, sino también la apertura a la relación con la realidad.

Ya en la construcción de conocimientos, evidentemente partimos de la parte; no para quedarnos en ella, sino para abrirnos a la relación de ésta con su totalidad inmediata. El nivel —concebido como parte— se torna en base de construcción del objeto de conocimiento. El objeto de conocimiento no es la parte en tanto parte, sino la especificidad de éste en relación con la totalidad inmediata, y de ésta en su relación con el todo.

En este caso, el supuesto fundamental del recorte de realidad, es decir, de la delimitación, es la idea de que lo real es múltiple y rico en determinaciones, por consiguiente, no puede subordinarse a ningún esquema o estrategia explicativa, por más válida que ésta sea, pues no se trata de reducir la realidad a una estrategia explicativa conocida; de lo que se trata es de abrirse a la riqueza de lo delimitado en el interior de nuestro recorte, que no conocemos, que queremos conocer y que nos motiva e impulsa a desarrollar y crear nuevos modos, maneras o formas, que nos posibiliten reconocer lo nuevo en el interior de lo delimitado. Lo que implica a su vez la creación y desarrollo de formas nuevas, maneras nuevas de intervenir en lo real, en su complejidad. Esta actitud deviene en el cuestionamiento y ulterior desarrollo de las formas de exposición, o mejor, cualifica e historiza las teorías, y los modos del saber se enriquecen, el saber se enriquece.

A su vez, la articulación del nivel respecto del todo nos remite al movimiento o tipos de movimiento en el interior de lo delimitado y su relación con lo no delimitado. La necesidad de su conocimiento nos remite a su relación y por consiguiente a la apertura a lo no conocido y posible de conocerse, lo cual implica la posibilidad del cuestionamiento en la totalidad.

⁶² *Idem.*

Toda apertura evidentemente es peligrosa (si se la hace alegremente) y lo es, en cuanto la apertura es des-atenta, o des-cuidada. Toda apertura habrá de ser siempre atenta y despierta, habrá de ser cuidadosa para tornarse en posibilidad. En consecuencia, toda intención de construcción de objetos de conocimiento a partir de un solo corpus conceptual es mezquina, porque tiende a reducir el conocimiento del objeto, tiende a rebajar el saber, a detener el movimiento del conocimiento en oposición al constante movimiento de lo real.

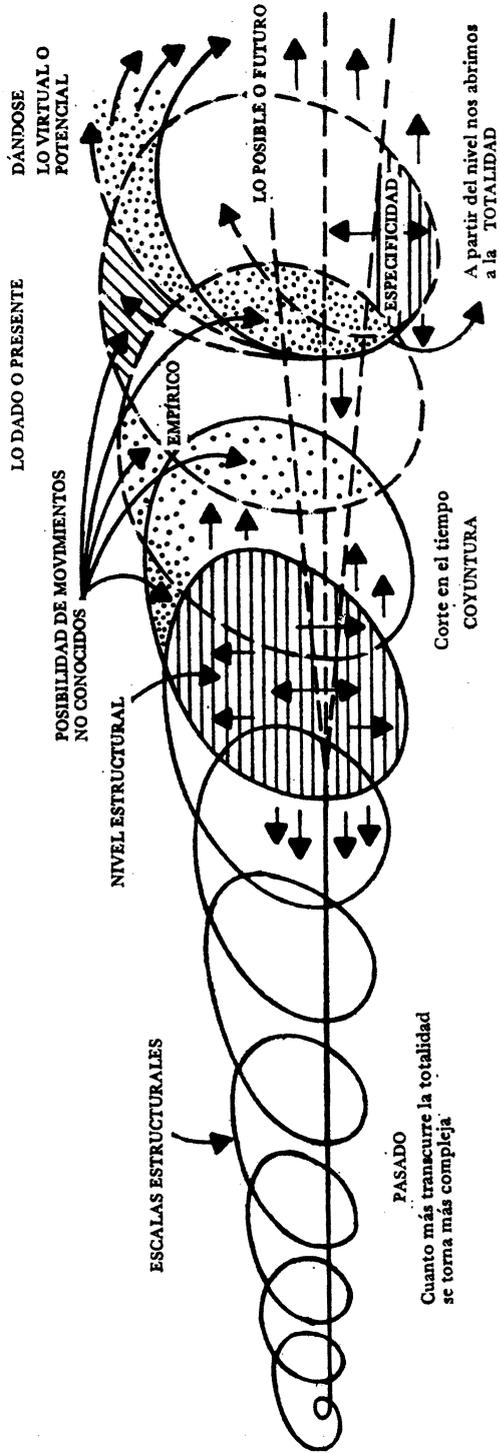
Se trata fundamentalmente de no perder la riqueza de movimientos (desconocidos o no conocidos aún por el intelecto), o modos de ser posibles de la realidad, lo que generalmente pasa si se le encuadra en una sola estrategia teórica, que da cuenta de ciertos tipos de movimientos conocidos, pero no de los posibles.

La idea de apertura concebida desde esta perspectiva, es decir, la del movimiento, o lo dado como dándose, reconoce, en el intento de aprehensión, "diferentes dimensiones", como son la estructural o del movimiento (nivel), y la temporal (o corte). La dimensión estructural supone distinguir entre lo empírico (o dado), y lo virtual (o potencial); mientras que la dimensión temporal se refiere a lo que se prolonga en el tiempo y a lo coyuntural.

Es necesario destacar que no todos los corpus conceptuales son posibilidades para la apertura a dimensiones nuevas de conocimiento inclusivo. Toda teoría, todo sistema conceptual, no es completamente formal, sino que siempre es además un recorte del universo de observación, es decir, permite leer una dimensión de lo real. Lo que queremos destacar es que, en la medida que es posibilidad de observación de tal o cual dimensión de lo real, es también limitación. Nada es sólo posibilidad, así como nada es sólo limitación. Por eso recalamos que, en esta perspectiva, la negación dialéctica se torna capital. No obstante, la experimentación e investigación específicas⁶³ podrán ayudarnos a esclarecer qué teorías son posibilidades ricas y en qué sentidos o perspectivas lo son, y cuáles no lo son; para lo cual evidentemente tampoco partimos de premisas pre-establecidas *a priori*.

En este sentido nunca partimos "sólo" de la teoría (de las abstracciones), pero tampoco de lo empírico a secas, así unilateralmente. Partimos de la unidad, porque tanto lo empírico o efectivo, como sus teorizaciones, son parte de la realidad (o como diría Braudel, la historia no es sólo aquella que conocemos, es decir, la que se logró escribir, sino también aquella que

⁶³ "Sin embargo, no hay que olvidar que la observación o experiencia en el sentido de la experiencia espontánea del sentido común no desempeñó un papel capital —o si lo hizo fue un papel negativo, el del obstáculo— en la fundación de la ciencia moderna... No es la experiencia, sino la 'experimentación' lo que desempeñó —más tarde sólo— un papel positivo considerable. La experimentación consiste en interrogar metódicamente a la naturaleza; esta interrogación presupone e implica un lenguaje en el que formular las preguntas, así como un diccionario que nos permita leer e interpretar las respuestas." Alexandre Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, pp. 152-153.



LO REAL EN EL DEVENIR DEL TIEMPO

no se logró escribir). Lo que pasa es que hay que evitar que la teoría limite nuestra visión o lectura de lo real; hay que tornarla en posibilidad haciéndola danzar al compás de los problemas propios de lo que no conocemos bien (relación conocido-por conocer); por eso lo estamos investigando, porque queremos conocer, es decir, transformar.

Esta actitud crítico-epistemológica permite problematizar y cuestionar la teoría, lo real, la visión que teníamos de ella, la forma de pensarla, etcétera. En consecuencia, enriquecemos el saber y la transformación consciente se torna más posible.

“El problema pues, no es aplicar una teoría a un problema determinado por la misma teoría, sino resolver qué teoría es pertinente para el problema.”⁶⁴ Lo que aquí proponemos es desarrollar una “Lógica del descubrimiento en oposición a la lógica de la prueba —lo que nos conduce al desafío de estructurar y desarrollar un— razonamiento esencialmente constructor y no aplicador de teorías”.⁶⁵

Después de todo lo dicho, habría que advertir sin embargo que “El punto de vista de la totalidad nada tiene que ver con la creencia pueril de que la investigación ha de incorporar todos los acontecimientos históricos y sociales de una época”.⁶⁶ Por eso convendría advertir, como empezamos haciéndolo al principio, que si bien concebimos a lo real como unidad, esto no quiere decir que a una forma de concebir a la dimensión de la realidad llamada social como totalidad, se le vaya a hipostasiar por sobre todas las realidades posibles y *a priori*; no se pretende impulsar tal universalización mecánicamente.

En este sentido, el recorte de realidad al cual nos referimos en la perspectiva dialéctico-epistemológica “tiene sentido sólo si es formulada para totalidades determinadas, donde pueda mostrarse que el estudio de factores aislados impide el tratamiento analítico adecuado”.⁶⁷ Por eso en el plano del análisis llamado ontológico, aludimos a la reflexión epocal y regional que impulsó Marx. La ontología de Marx es regional porque alude a la dimensión social de la realidad (que evidentemente no es la única), y epocal porque reflexiona en torno a la época que le tocó vivir, la sociedad capitalista de mediados del siglo pasado, acontecimiento único e irreplicable; por eso cuando discurre sobre el método nos habla de la lógica de construcción del conocimiento específico, de un objeto específico de conocimiento. Por eso se dice que Marx reflexiona ontológica y epistemológicamente, no para revolucionar todas las ciencias,⁶⁸ sino para impulsar una praxis crítica, es decir consciente, predicativa, como forma de conocimiento

⁶⁴ Hugo Zemelman, *op. cit.*

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia*, p. 122, Alianza.

⁶⁷ Carlos Pereyra, *El problema de la dialéctica*, p. 52.

⁶⁸ El marxismo “no realiza una revolución en las ciencias naturales, es decir, no proporciona una nueva metodología para ellas, ni convierte las leyes descubiertas o abstraídas del proceso histórico en leyes de explicación de los procesos naturales”. Luis Fernando Tapia, *Hipótesis para una teoría marxista del espíritu*, inédito.

de esa región específica de lo real llamada social, praxis crítica que es profundamente científica, es decir, teórica.

XII

Es cierto que quedan aún muchos problemas pendientes, y es que una posición crítica es siempre problemática, es más, una propuesta teórica crítica ha de motivar al reconocimiento y permanente cuestionamiento de los problemas, así como su ulterior superación; en cambio, a una propuesta teórica no problemática se le debe considerar como sospechosa.

Sin embargo, el interés por desarrollar una posición epistemológica en ciencias sociales, no es nuevo. Tal vez uno de los casos más sugestivos sea el de René Zavaleta Mercado; en efecto, refiriéndose a la peculiaridad del espacio geográfico llamado Bolivia, justamente considerado por él como nación abigarrada, advertía que "El conocimiento crítico de la sociedad es entonces una consecuencia de la manera en que ocurren las cosas... la naturaleza de la materia debería determinar la índole de su conocimiento. La manera de la sociedad define la línea de su conocimiento. Entre tanto, la pretensión de una gramática universal aplicable a formaciones diversas suele no ser más que una dogmatización",⁶⁹ y es que en formaciones sociales como Bolivia (nos atreveríamos a afirmar, el mundo andino), donde la variedad no sólo de la geografía, del espacio existencial, de la lengua, de la cultura, de comunidades, sino también de tiempos históricos, hace prácticamente imposible las generalizaciones (sin dejar de caer en esquematizaciones mecánicas), por eso tal vez el conocimiento de un país tan complejo como de hecho es Bolivia se torne sumamente difícil (Latinoamérica no se queda lejos).

El reconocimiento de realidades complejas motiva pues a reaccionar contra los usos simplistas y esquemáticos que hacen algunos científicos sociales de las estrategias teóricas; motivan también a desarrollar una razón fluida, es decir, no fosilizada ni cosificada, que esté abierta al movimiento permanente de la crítica radical, es decir totalizadora,⁷⁰ no unilateral ni mezquina.

⁶⁹ René Zavaleta Mercado, "Las masas en noviembre", en *Bolivia, hoy*, Ed. Siglo XXI.

⁷⁰ "Una verdadera superación del dilema inherente a la problematización materialista tradicional de la vida social sólo puede darse dentro de una problemática estructurada en torno a una aprehensión (dialéctica) de la realidad social como proceso totalizador, constitutivo por igual del sujeto y del objeto sociales, de los agentes y de las instituciones sociales: con una problematización que reconozca una relación necesaria o de interioridad entre ellos." Bolívar Echeverría, "La revolución teórica comunista en las tesis sobre Feuerbach", en *Historia y sociedad*, núm. 6, 1975. "Tiende a explicar los sucesos de cualquier sector del mundo que el hombre ya haya hollado con los sentidos y el pensamiento; de la parte que ya ha ingresado en la historia humana. En este sentido la filosofía es totalizadora." Mijailo Markovic, *op. cit.*, p. 7.

Tal vez ésta sea la mejor lección que podamos aprender de la tan deprecada filosofía,⁷¹ porque en filosofía “a diferencia de la economía y la política, crítica no significa la condena de una cosa cualquiera, ni el maldecir contra esta o aquella medida; tampoco la simple negación o el rechazo [...] lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes [...] por deducirlos genéticamente [...] por investigar el fundamento de las cosas; en una palabra; por conocerlas de manera efectivamente real”.⁷² “La porfía que esto requiere, se llama vocación”⁷³ no sólo de conocer, sino de transformar reflexionando siempre, en la perspectiva de la humanidad libre, lo cual no siempre se logra. En este sentido, valdría la pena preguntarse, como lo hace Petrovic, si es posible la revolución sin filosofía.⁷⁴

Una consideración ontológico-social y epocal de lo real hace necesario pues reflexionar epistemológicamente desde la perspectiva de las ciencias sociales. A la consideración de la pregunta de si es posible una epistemología de las ciencias sociales, respondemos que sí es posible. Sin embargo, legitimar la posibilidad de esta epistemología no quiere decir fundarla todavía. Una epistemología de las ciencias sociales es posible y necesaria, lo cual equivale a confirmar que no está constituida. El objeto común de todas las ciencias llamadas humanas y sociales es el ser social; todas ellas quieren dar razón de la zona o región del ser social que como objeto tienen. La necesidad de conocer científicamente al ser social (reflexión ontológica) plantea la urgencia de construir una relación de conocimiento con ésta (reflexión epistemológica).

CONCLUSIÓN

Reflexionar críticamente en el plano del análisis llamado ontológico no deviene mecánicamente en la subversión de lo real. Si bien es cierto que

⁷¹ “La misión más sublime de la filosofía consiste para mí —nos dice Jurgen Habermas— en proclamar la fuerza de la autorreflexión radical contra el absolutismo del pensamiento, de la teoría pura, contra la forma cientista en que las ciencias se interpretan a sí mismas y contra la conciencia tecnocrática”, Jurgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus.

⁷² Max Horkheimer, *Teoría crítica*, trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis, pp. 287-288, Ed. Amorrortu.

⁷³ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 7, FCE. Canguilhem, refiriéndose a la labor del epistemólogo, afirma que: “A diferencia del interés histórico del científico, el del epistemólogo puede ejercerse, si no de tiempo completo, al menos con prioridad. Es un interés de vocación y no de complemento [...] Pero porque es principal y no auxiliar, el interés del epistemólogo es más libre que el del científico.” Georges Canguilhem, *Historia de las ciencias, ideología y epistemología*, trad. Rafael Farfán, p. 34, UNAM.

⁷⁴ Gajo Petrovic, *Filosofía y revolución*, trad. Manuel Arbolí, p. 22, Extemporáneos.

para reflexionar en este plano hay que construir una relación de conocimiento epistemológico, esta actividad, si es consecuente, no se detiene; es un movimiento incesante que busca construir siempre horizontes de posibilidad cognoscitiva,⁷⁵ que den cuenta de los modos específicos de ser de lo real, que posibiliten impulsar una praxis revolucionaria que devenga en modificación genuina de lo real, “y sobre todo modificación hacia el reino de la libertad —lo cual sólo es producto de un— conocimiento genuino”.⁷⁶

Agregaré un elemento más a la discusión. Así como para comprender y transformar a lo real debemos concebirlo e intervenirlo como totalidad, así también debemos comportarnos como totalidad. (El *homo oeconomicus* es un ser escindido, piensa de una manera y actúa de otra —y lo hace consciente e inconscientemente—; no hay correspondencia entre su pensar y su sentir.)

Hay que comprender de manera viviente la realidad, sintiéndola.⁷⁷ El error de muchos intelectuales consiste en creer que se puede comprender sin sentir, sin ser apasionado. Sin embargo, sólo quien siente conscientemente a la realidad, será capaz de comprenderla para poderla transformar.

Una reflexión y transformación de la realidad, fundadas en la perspectiva de la libertad, es todavía posible. Tornarla en realidad es tarea del presente y por ello mismo responsabilidad nuestra.

⁷⁵ Echeverría, refiriéndose a la crítica de Marx, nos dice: “Su crítica apunta no tanto hacia el saber producido explícitamente en el discurso científico-filosófico moderno, sino precisamente hacia el horizonte de posibilidades cognoscitivas planteado como condición de ese discurso, hacia su carácter o hacia la configuración específica de su estructura fundamental.” Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 50.

⁷⁶ Bloch, refiriéndose a este tipo de modificación y conocimiento, es decir el genuino, continúa diciendo: “Son filósofos los que desde entonces han modificado de esta manera el mundo: Marx, Engels, Lenin. Practicistas de la mano vacía, esquemáticos atiborrados de citas no lo han modificado, como no lo han modificado tampoco aquellos empiristas a los que Engels llamó ‘asnos de la inducción’. Modificación filosófica es una modificación con incesante conocimiento de las conexiones, porque si bien la filosofía no constituye una ciencia sobre las demás ciencias, sí es, sin embargo, el saber y la conciencia moral del totum en todas las ciencias. La filosofía es la conciencia, el avance del totum en avance, ya que este totum mismo no es un hecho, sino que se da sólo en la inmensa conexión de lo que está haciéndose con lo que todavía no ha llegado a ser. Modificación filosófica es por eso una modificación en la medida de la situación analizada, de la tendencia dialéctica, de las leyes objetivas, de la posibilidad real. Por eso también la modificación filosófica tiene lugar esencialmente en el horizonte del futuro incapaz de contemplación, incapaz de interpretación, pero cognoscible marxistamente.” Ernest Bloch, *El principio esperanza*, trad. Felipe González V., vol. I, p. 277, Ed. Aguilar.

⁷⁷ La sensibilidad es válida en este plano del conocimiento científico, en tanto “...ha sido elaborada teóricamente y se ha convertido así en *cosa para nosotros*. Ésta es, finalmente, la sensibilidad de la praxis teóricamente mediada, ganada teóricamente”, *idem.*, p. 263.