

La dialéctica hegeliana en el debate actual en torno a conocimiento y acción

RESUMEN

En estos últimos años, se ha renovado la preocupación por explicar la relación entre la llamada «estructura» o armazón global de la sociedad, con cultura específica, y la acción del individuo particular dentro de ella, en donde lo particular y lo específico demandan prioridad con respecto a aquella globalidad. Del análisis se concluye, que frente a la alternativa de replantear la problemática entre conocimiento y acción, enfatizando en las virtudes de formas de conocimiento no completamente superadas, se encuentra otra que intenta enfatizar las virtudes de formas de acción no completamente desplegadas: los efectos deseados que tengan en la sociedad *la ciencia y la tecnología*, tanto en su generalidad como en su cotidianidad. Igualmente, al profundizar en los fundamentos epistemológicos de ambas vertientes, se concluye también que los problemas fundamentales que están en la raíz de la relación Hegel-Marx y Hegel-Kant, los cuales se encuentran, a su vez, en la raíz de esta discusión, aún no han sido resueltos y en la gran mayoría de los casos, aún no han sido claramente planteados.

ABSTRACT

In these last years, the preoccupation by explaining the relationship between the call «structure» or global framework of the society, with specific culture and the action of the particular individual acting within it, has been renewed. These social specific priorities and particularities demand special attention with respect to that global framework. It is conclude, from the analysis, that as compared to the alternative of replanting the problems between knowledge and action, emphasizing in the virtues of knowledge not thoroughly surpassed, it is found one more alternative that attempts to emphasize the virtues in a way of action not thoroughly displayed: the wished effects that may have in the society science and technology, in its generality as well as in its quotidianity. At the same time, as we go deeper in the epistemological bases of both point of view, it is also concluded that the fundamental problems rooted in the relationship Hegel-Marx and Hegel-Kant, those problems found at the same time in the root of this discussion, have not been solved and in most of the cases have not been clearly outlined, yet.

* Instituto de Filosofía. Universidad Central de Venezuela

1. En torno al conocimiento. El énfasis en la regresión teórica como resultado

Lo expuesto en el título del presente artículo, delimita la intención de esta investigación y la identifica frente al ya caudaloso curso investigativo, el cual comienza a formarse al alimentarse de las más variadas vertientes y fuentes de conocimiento. Los resultados de los acontecimientos políticos y sociales de la década de los ochenta, por un lado, y los avances de la teorización social, de la lógica, de la filosofía analítica y de la ciencia, por el otro, también han contribuido a diversificar los enfoques. Esto, tanto por el lado de la desacralización de Marx y su relación con Hegel, como por el lado del replanteamiento de las relaciones entre Kant y Hegel, entre lo epistemológico y lo ontológico, etc.

a. Con respecto a la discusión sobre las relaciones entre Kant y Hegel. La vuelta a concepciones prehegelianas

Con respecto a las relaciones entre Kant y Hegel, fue ese el tema del Congreso de la Sociedad Internacional Hegeliana, que se realizó en 1981 en Stuttgart, Alemania. Allí Henrich (1983)¹ abrió el Congreso reflexionando sobre la importancia de ambos filósofos y sobre lo productivo para el presente del estudio de esas relaciones. Afirma Henrich que Hegel por kantiano llegará luego a adquirir su independencia filosófica. Que inclusive, en el Hegel maduro, cuyo sistema se contrapone frontalmente a la doctrina kantiana en la concepción de la razón, se encuentra la continuidad de este planteamiento con el de la *Crítica a la razón pura* kantiana, conformando un movimiento que parte de ella. Por eso, concluye Henrich, con la publicación de la *Crítica a la razón pura* comienza la época clásica de la filosofía alemana, la cual termina con la muerte de Hegel.

Aunque en el mismo congreso Habermas (1983)² haya afirmado que estos grandes maestros del pensamiento han caído en descrédito, quizás

¹ Henrich, Dieter (1983). *Deduktion und Dialektik. In: Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie* (Hrg. Dieter Henrich). Stuttgarter Hegel Kongre 1981. Veröffentlichung der Internationalen Hegel - Vereinigung, Band 12. Klett-Cotta, Stuttgart (pp. 15-17).

² Habermas, Jürgen (1983). *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret. In: Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie* (Hrg. Dieter Henrich). Stuttgar-

teniendo presente para ese juicio al «gran público», el mundo académico sigue un curso de discusión que termina necesariamente replanteándose las grandes preguntas que estos autores dejaron pendientes. En un congreso posterior, esta vez sobre *La ciencia de la lógica*, Taylor (1986)³ se pregunta si la forma dialéctica de pensamiento puede realmente demandar alguna posición en la filosofía contemporánea. El mismo autor considera que para responder esta pregunta, hay que tener presente la existencia de tres puntos de vista al respecto. El primero estaría constituido por muchos filósofos de Occidente que se encuentran bajo la influencia de una «lectura específica» dentro de la tradición de las modernas ciencias naturales. Para esta corriente, el pensamiento dialéctico sería una ilusión producida por esa misma forma de pensamiento, la cual contiene una confusión entre determinados aspectos del proceso subjetivo de pensamiento con los objetos del pensamiento. El segundo grupo estaría representado por el marxismo ortodoxo, el cual, siguiendo a Engels, considera a la realidad como estructurada dialécticamente en sus fundamentos. Estos dos puntos de vista, según Taylor, serían diametralmente contrapuestos, a pesar de que ambas —o quizás por ello mismo— demandan para sí la legitimidad de estar fundamentadas en una cosmovisión científica.

El tercer grupo, donde suponemos se encuentra Taylor, ve en el entendimiento humano, en su vida y su historia, el sitio para las estructuras dialécticas de pensamiento. La razón para proponer esta tercera vía, es que una dialéctica científica estaría, según Taylor, asociada con un modelo tecnológico de sociedad y de control social. Pero una dialéctica *interpretativa*, estaría fundamentado en un modelo *dialógico*. No vamos a entrar en esta introducción, en discusiones que serán sistemáticamente consideradas en el contenido mismo de este trabajo. Basta aquí con llamar la atención sobre el hecho de que, si bien es cierto que los dos primeros puntos de vista han dominado lo que va de siglo, precisamente en el congreso donde

ter Hegel Kongreß 1981. Veröffentlichung der Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 12. Klett-Cotta, Stuttgart.

³ Taylor, Charles (1986). Dialektik heute, oder: Strukturen der Selbstnegation. In: Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion (Hrsg. Dieter Heirich). Veröffentlichung der Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 16. Stuttgart, Klett-Cotta (p. 141 y 153).

Taylor presenta esta proposición, se están reuniendo por primera vez los pensadores «occidentales» con sus homólogos de la ahora antigua Unión Soviética, en lo que será su reencuentro y el primer acto de cuestionar serenamente los dos primeros puntos de vista.

Pero debemos estar conscientes, que a partir del mismo momento en que este autor comienza a ser nuevamente tema de discusión, nos volveremos a encontrar con múltiples intentos, como el de Taylor, que en un afán de escapar de las dos viejas posiciones, propongan remplazar al propio pensamiento de Hegel por algún otro, que aunque bien intencionado, no satisfaga los requerimientos más básicos necesarios para demandar para sí tal posición.

No obstante, hay extremos que ya colindan con el irrespeto, no al autor, sino a la significación de su obra para el pensamiento filosófico y científico, tanto de su época como de la nuestra (Briceño, 1992). Tal es el caso de Weiner (1989), quien desde su pequeña e interesante investigación pretende ascender a un plano de «igualdad absoluta» con Hegel: *«I differentiate my positions from Hegel's and pursue a more scholarly treatment of his thought. Crucially, Hegel and I agree about his stress on movement, and about aspects of his positions on actuality (Wirklichkeit), contradiction, and inner difference»*⁴.

Existen también autores que se dedican a tratar a Hegel prehegelianamente. Con esto quiero significar, aquel tratamiento descriptivo y analítico de frases sueltas de sus obras; con lo cual se logra sepultar el verdadero significado de su planteamiento, el cual es uno y total y sólo queda al descubierto desde una *lectura hegeliana de Hegel*. Einsenberg (1990) lleva a cabo un análisis terminológico con el objeto de determinar si Hegel puede ser calificado de «panlogicista»⁵. Para ello, en lugar de tomar el término espiritual o forma mental como contrapuesto a lo físico, utiliza ese término de panlogicismo para significar otro nivel de consideración

⁴ Weiner, Scott Elliot (1989). *The Logic of «The Inner» and «The Outer»: A Critical Reinterpretation of the Umkehrung of Hegel*. State University of New York at Stony Brook (Resumen de la Tesis Doctoral en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos).

⁵ Einsenberg, Paul (1990). *Was Hegel a Panlogicist?* In: *Noûs* 24 (1990) 159-167.

filosófica que, a su vez, es más comunmente denominada «idealismo absoluto». Luego de su análisis, Einsenberg encuentra que efectivamente, Hegel utiliza el término idealismo e idealista en «un sentido muy peculiar» pero que, peculiar o no, en su propia acepción del término, *Hegel fue un idealista confeso*. Ignoro cómo estas precisiones terminológicas puedan contribuir a arrojar luz sobre el planteamiento básico de Hegel, pero parece ser indefectible que el redescubrimiento, posterior profundización y desarrollo de esta obra «pase» por este tipo de análisis iniciales.

Otro caso de lectura prehegeliana a Hegel es Blachowicz (1991), quien desde la lógica del descubrimiento científico o modelo hipotético deductivo, encuentra que *La ciencia de la lógica* de Hegel es nada más y nada menos que un gran modelo articulado de hipótesis y 'explanandum' ⁶. En otras palabras, la legitimación del planteamiento hegeliano, lo encuentra este autor en el prehegelianismo. Thagard (1982) también encuentra similitudes, pero también diferencias, entre la dialéctica hegeliana y el desarrollo del conocimiento científico⁷. Para este autor, la «*formalización*» propuesta por Stegmüller, la cual no es más que el tradicional análisis descriptivo pero con nombre nuevo, le ayuda a «capturar aspectos centrales» de ciertos términos hegelianos.

Algo parecido sucede con Walsh (1990), el cual pretende demostrar la «identidad objetiva» de la lógica especulativa con el absoluto, sobre la base de la «experiencia religiosa», en una demostración en la que objetividad y experiencia, permanecen en su acepción prehegeliana. Esta limitada acepción de lo experiencial y de lo religioso le permitirá concluir que: «*Hegel's Theory will inevitably fail to convince within a culture that no longer shares such a presupposition*»⁸.

En cuanto a la ubicación geográfica de los planteamientos, se pueden encontrar otras diferencias actuales más allá de las consabidas entre «occidente» y el resto. En este sentido, Ameriks (1992) analiza la reciente producción de libros en idioma inglés sobre el tema, «con el propósito de

⁶ Blachowicz, James (1991). *Discovery and Dialectic*. Ideal Stud, 21(1), 1-28, Ja 91

⁷ Thagard, Paul (1982). *Hegel, Science and Set Theory*. Erkenntnis, 18, 397 - 410, N 82

⁸ Walsh, Terrance Gerard (1990). *Being and Being-Thought: an Interpretation of Hegel's Speculative Science of the Absolute Idea*. Yale University (Resumen de la Tesis Doctoral en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos).

defender la validez teórica del sistema hegeliano y en particular, su relevancia para la actual discusión epistemológica»⁹. Para ello examina autores como T. Rockmore, K. Westphal, M. Forster, R. B. Pippin y T. Pinkard, encontrando que cada uno examina aisladamente períodos diferentes de la filosofía hegeliana y hacen énfasis en aspectos también diferentes. Luego de ello, respectivamente y en el mismo orden, catalogan a Hegel de: pragmatista, coherentista, antiescético, trascendentalista y teórico categorial. De este examen, concluye Ameriks, que los análisis en el ámbito académico angloparlante han elevado significativamente su nivel de discusión, pero que aún no llegan a un acuerdo sobre si la filosofía teórica de Hegel puede ser salvada o no de la tradicional objeción de ser predominantemente *dogmática*.

En Francia el caso es otro. Asegura Gaskins (1990, p. 403) que:

Phenomenological interpreters are a heterogeneous group, but they include the influential French commentators Alexandre Kojève and Jean Hyppolite as well as J.N Findlay ... in defense of the phenomenological approach see ... Kenley Dove and Eric Weil ... for formalizations see Gotthard Günter and Michael Kosok»¹⁰.

Baugh (1991) hace referencia a otro grupo:

Victor Delbos' interpretation of Hegel's Begriff as a self-conditioning absolute paved the way for other French interpretations of Hegel in terms of subjectivity, most notably Jean Wahl, who sees the Begriff as a unitary synthesis that reflects consciousness desire to be at one with itself and its object, and Alexandre Voyre, who interprets the Begriff in a Heideggerian manner, as a being whose past is conditioned by its future¹¹.

Con respecto a esta diversidad dentro de la misma fenomenología francesa actual, el propio Gaskins encuentra que la función dual del concepto que sirve como unidad primaria para conformar la red de su autodeterminación, permite explicar la diferencia central entre la dialéctica hegeliana y el método fenomenológico.

⁹ Ameriks, Karl (1992). *Recent Work on Hegel: The Rehabilitation of an Epistemologist?* Phil Phenomenol Res, 52(1), 177-202, Mr 92.

¹⁰ Gaskins, Richard (1990). *The Structure of Self-Commentary in Hegel's Dialectical Logic*. In: International Philosophical Quarterly Vol. XXX, No.4 Issue No. 120 (december 1990) 403-417. .

¹¹ Baugh, Bruce (1991). *Subjectivity and the «Begriff» in Modern French Philosophy*. Owl Minerva, 23(1), 63-75, Fall 91.

Part of the content of each Begriff is its function within the system, an aspect of content which cannot appear with intuitive immediacy to a phenomenological observer. In addition to conceptual content the reader must contend with a logical procedure, which not only governs but at times predominates over the immediate content of each Begriff. It is the procedure —the dialectic— that enables the Begriffe to be self-organizing and self-justifying, and not merely self-evident (pp. 404-405).

b. Con respecto a la discusión sobre las relaciones entre Hegel y Marx. La vuelta al empiricismo

La relación Hegel-Marx también ha sido recientemente objeto de replanteamientos. Uno de los intentos más interesantes me parece el del japonés Hiroshi Uchida (1988) cuya tesis doctoral elaborada en Inglaterra, tiene como objetivo probar que la relación entre la *Lógica* de Hegel y los *Grundrisse* de Marx, tienen una relación más profunda y sistemática de la que hasta el momento se había apreciado¹².

Pero cuando se abandona el punto de partida investigativo de la búsqueda de la relación Hegel-Marx y más bien se pretende ir directamente y sin más preámbulos, al resaltamiento de sus diferencias, ya no todo es claridad, como el caso de Uchida. Por ello, el debate sobre la lógica dialéctica en los escritos económicos de Marx, continúa. Tony Smith (1990) dibuja cuatro alternativas para describir esa falta de consenso entre lo que exactamente significa «dialéctica» en «la teoría económica» de Marx¹³. Dentro de los reportes investigativos que conforman este trabajo se encontrarán mis puntos de vista concretos, sobre el papel de la dialéctica como momento del proceso de conceptualización y sobre la supuesta existencia de una teoría económica independiente en el planteamiento de Marx. Aquí sólo nos limitaremos a reportar descriptivamente y comentar, la diversidad de planteamiento existentes, para lo cual comenzaremos por examinar la tipología de Smith.

1. *Dialéctica como un sistema teórico categorial*. Dentro de esta vertiente se sugiere que la lógica hegeliana sería la llave para entender la

12 Uchida, Hiroshi (1988). *Marx's Grundrisse and Hegel's Logik*. London, Routledge.

13 Smith, Tony (1990). *The Debate Regarding Dialectical Logic in Marx's Economic Writings*. In: *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXX, No.3, Issue No. 119 (September 1990), p. 289-293.

metodología utilizada por Marx. Esta sería una metodología que se mueve desde las categorías más abstractas y simples hasta las categorías más concretas y complejas. En otras palabras, la ordenación de las determinaciones del pensamiento es sistemática más que histórica. Así, la lógica dialéctica sería un método que nos permitiría movernos sistemáticamente desde una determinación del pensamiento a otra¹⁴.

Continúa diciendo, que en la introducción de los *Grundrisse*, Marx esboza una metodología que se corresponde estrechamente con la lógica dialéctica hegeliana; igualmente, que las diferentes partes de la teoría de Marx representan etapas en una progresión sistemática de categorías que reconstruyen el modo de producción capitalista. Dentro de esta vertiente habría que incluir, como se verá, a Uchida y me anotaría yo mismo, si no fuese por el énfasis en lo exclusivamente sistemático a que hace referencia Smith. En lo que yo llamo «volcamiento de Marx a Hegel» se encuentran argumentos que señalan la posibilidad de la superación de la contraposición entre la lógica y la ontológica tradicionales. Si conservamos a Hegel en Marx, como sólo sistemático, estamos convirtiendo el planteamiento de Hegel y, por ende, el de Marx, en prehegeliano: en un argumento que no supera esa escisión, que es conservada en toda la tradición filosófica hasta Kant.

2. *La lectura lógico-histórica.* En el Postfacio a la segunda edición de *El capital*, encontraríamos una visión completamente diferente del método, donde Marx insiste ahora, a diferencia de los *Grundrisse*, que para encontrar la ley de los fenómenos, él simplemente ha coqueteado con la terminología hegeliana. Ahora cada parte diferente de la teoría representaría un estadio diferente de la lógica del desarrollo del capitalismo. Así, una dialéctica materialísticamente transformada, puede ser designada como «método lógico histórico». Creo que es importante aquí traer a colación las vicisitudes de Marx para terminar y editar el primer tomo de *El capital* (Briceño, 1983), sobre todo la doble redacción del capítulo

14 En este grupo Smith cita a los siguientes autores, dentro de los cuales se anota él mismo: Klaus Hartmann. *Hegel, a non Methaphysical View*. In: MacIntyre (Ed) *Hegel* (New York, Anchor Books, 1972); Smith, Tony. *Hegelianism and Marx*. In: *Science and Society* 50, No. 2 (1984). Smith, Tony (1990). *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Criticism*. Albany, SUNY Press.

primero y la justificación que para su cambio, entre la primera y segunda edición, tuvo que redactar Marx en ese Postfacio. Fue realmente a instancias de Engels, por razones simplemente circunstanciales, por las cuales se hace esa «purga terminológica». No obstante, la estructura del trabajo quedó incólume, de lo cual quizás Engels nunca llegó a percatarse.

3. *La tesis del desarrollo.* Según ésta, los escritos económicos tempranos estarían conducidos por los lineamientos hegelianos. Marx posteriormente habría abandonado esta vía para escribir *El capital*, remplazando el método dialéctico por la forma lógico-histórica. Según Smith, habría dos variantes de esta posición: la de *maduración*¹⁵ y la de *regresión* a una dialéctica meramente ejemplificatoria¹⁶.

4. *La tesis de la incoherencia.* Esta plantearía que Marx estaba extremadamente confundido. Los elementos de una lógica dialéctica sistemática, coexistirían al lado de una lógica evolucionaria histórica estrechamente ligada a Darwin¹⁷. Sobre la supuesta relación Marx y Darwin cfr. Briceño, 1983.

De toda esta panorámica Smith concluye tomando partido por la tesis sistemática. El autor (*ibíd.*, p. 293) considera que es precisamente *El capital* y no los escritos económicos tempranos, el que sigue una lógica sistemática dialéctica, con lo cual coincido plenamente (a excepción de la excesiva carga sistematicista) y de lo cual doy argumentos en Briceño (1983) y en los reportes que conforman el presente trabajo. Termina diciendo el autor que si existen a veces en el último Marx, elementos que puedan ser calificados de no sistemáticos, cree que se debe a la respuesta del público sobre la *Contribución a la crítica* y la primera edición de *El capital*. A lo cual ya he agregado como argumento de peso, la presión explícita de Engels.

Existen otras consideraciones sobre la relación Hegel-Marx que hacen énfasis en la diferenciación sobre la concepción de ciencia, que pudiese existir entre ambos autores, concretamente, si la concepción de

15 Mepham, John (1979). *From the Grundrisse to Capital: the Making of Marx's Method*. In: *Issues in Marxist Philosophy*. Volume One: *Dialectics and Method*, edd. Mepham and Ruben (Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press)

16 Göhler, Gerhard (1980). *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*. Stuttgart.

17 Backhaus, Hans-Georg. *Materialen zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie*. In: *Gesellschaft: Beiträge zur Marxschen Theorie*. Nos. 1, 3, 11 (1974, 1975, 1978).

ciencia de Marx, elaborada en contraposición crítica con la de Hegel, sería o no de carácter «empiricista». Esta discusión tiene ya bastante tiempo. Hudelson (1982) considera la tesis de que el concepto de ciencia social de Marx sería «empiricista», en el sentido en el cual «empiricismo» es entendido en la filosofía angloamericana contemporánea¹⁸. En este sentido, examinando lo que él llama «las raíces empiricistas de la filosofía de la ciencia de Marx en su criticismo a Hegel», argumenta que la concepción de ciencia social que de ella emerge, excluiría una aproximación teórica como la elaborada por Jürgen Habermas y la Escuela de Frankfurt. Al mismo tiempo, argumenta en contra de Althusser que Marx no abandona esa concepción empiricista de la ciencia social y que el método empleado en el Marx maduro, se mantiene empiricista en sus fundamentos.

Esta posición encaja dentro de la reciente clasificación de Taylor, que ya hemos visto, dentro de la cuarta categoría, referida a «la tesis de la incoherencia». Sólo que esta vez estaríamos frente a una «incoherencia consciente», en la cual Marx atacaría a Hegel, no para superarlo o despojarlo de su «halo místico», sino para retrotraerse a aquella fase del pensamiento empiricista inglés ya superada, no directamente por Hegel, sino por Hume y Kant, y la cual, con Hudelson, curiosamente nos la encontramos en plena vigencia en la actual Inglaterra. Este es el mismo caso de la reciente, aunque tradicionalista crítica materialista de Marquit (1990)¹⁹.

Sobre estas aproximaciones «escolásticas» acerca del carácter de la concepción de ciencia de Marx, Little (1987) responde diciendo que una piedra fundamental donde tropieza la interpretación empiricista de la ciencia social de Marx, es el estatus de la dialéctica. En efecto, dice textualmente Little: «*To the extent that Marx's method depends heavily on G. W. F. Hegel's dialectical logic, the empiricist interpretation will be implausible, because Hegel's dialectics represent an a priori method that does not depend on empirical research*»²⁰. En otras palabras, intenta rebatir aseverando un

18 Hudelson, Richard (1982). *Marx's Empiricism*. Philosophy of the Social Sciences 1982, 12, 3, Sept, 241-253.

19 Marquit, E. (1990). *A Materialist Critique of Hegel Concept of Identity of Opposites*. Science & Society 1990, Vol 54, Iss 2, pp 147-166.

20 Little, Daniel (1987). *Dialectics and Science in Marx's Capital*. Philosophy of the Social Sciences 1987, 17, 2, June, 197-220.

malentendido: que la «dialéctica» hegeliana, para no hablar sino sólo del «momento dialéctico», como lo hacen estos autores, es sólo tan a priori como la filosofía kantiana. Esto lo hace desde el mismo empiricismo prekantiano inglés de Hudelson, lo que también lo hace decir que empiricismo es lo contrario de «a priorismo».

No obstante, no contento con esta regresión, termina Little proponiendo que: «*An empiricist interpretation of Marx's criticisms of Hegel's dialectics as a method of inquiry is supported. First, Marx's criticisms of Hegel's philosophical method in his middle writings make plain his mistrust of the dialectical logic; second, examination of Marx's practice as a working scientist in Das Kapital shows that his analysis of capitalism depends on careful empirical & theoretical investigation rather a dialectical method of inquiry*» (ibíd.). Es la tesis de la incoherencia, aunque aquí dicha incoherencia sólo funciona por el lado de su confusión con la dialéctica («*when Marx uses the concept of dialectics, it is to make a substantive point about the process of historical change rather than a methodological principle of inquiry*»), más no por el lado del empiricismo, donde para Little, Marx exhibe un preciosismo empírico científicista, que sería realmente de envidiar, porque en este autor: «*a versión of scientific realism is attributed to Marx ['Galilean empiricism'], according to which beliefs about the inner physiology of capitalism are discovered & confirmed through rigorous empirical & historical investigation*»²¹.

Al parecer, la defensa del viejo marxismo apelando a un caduco científicismo empiricista, continúa. Pero también existen autores que pretenden hacer esfuerzos serios para superar esta situación de «infinita regresión teórica» que aquí hemos descrito. Aquí nos limitaremos a reseñar cuatro de los casos más recientes.

c. Intentos para avanzar. Hacia un post-marxismo pre-hegeliano

La filosofía de la ciencia social de Joachim Israel es un intento, según Carleheden (1986)²² de colocar los fundamentos de una alternativa al

21 Ver también: *The Scientific Marx*, by D. Little. Review of Radical Political Economics 1989, Vol 21, Iss 1-2, pp 159-163.

22 Ver: Israel, Joachim (1986). *Zur Überwindung des Subjektivität-Objektivität Dualismus* [On Overcoming the Subjectivity-Objectivity Duality], Dubrovnik: Tryckt foredrag.

positivismo. Israel se inspira en dos diferentes tradiciones de pensamiento: por un lado, la filosofía hegeliana y por el otro, en la filosofía del lenguaje de Wittgenstein. Según Carleheden, su tesis se resumiría así: «*In Georg W. F. Hegel's phenomenology & his dialectic logic a way can be found to go beyond the dualism between subject & object, which lies at the heart of all positivistic thinking, without falling back on reductive monism, but Hegel's philosophy of mind must be united with modern philosophy of language*»²³. Para Carleheden, esta reciente alternativa debe ser tomada en cuenta, pero más que como una proposición acabada, debe ser tomada como un punto de partida para continuar la discusión.

Otros dos autores que en la actualidad intentan convertirse en alternativas emergentes para la construcción de la teoría social, con fundamentos que se ubicarían más allá de los antiguos maestros Kant, Hegel y Marx, serían Habermas y Castoriadis. Arnason (1989) los ubica a ambos en la perspectiva de la teorización social, que partió del siglo XVIII y se extendió hasta nuestros días, como dos corrientes alternativas: el marxismo y el marco de referencia de la acción. Dice Arnason, que el mal entendido en esta polémica ha radicado en que ambos bandos han visto al otro y se han visto a sí mismos como «*full-fledged alternatives*», pero que un análisis más cuidadoso, descubre a las dos como posiciones teóricas inacabadas que se han cerrado prematuramente, lo cual ha traído como consecuencia la obstaculización de la propia teorización²⁴.

Para este autor, el problema del poder y del significado de la acción, son dos elementos de importancia fundamental para el futuro desarrollo de la teorización. Considera en este sentido, que las teorías clásicas y contemporáneas de la acción, han acentuado el papel de las orientaciones culturales, las cuales serían esenciales en el comportamiento significativo y en la capacidad transformativa, la cual —a su vez— es la más elemental manifestación del poder, pero que al mismo tiempo, se han mostrado

²³ Carleheden, Mikael (1986). *The Basis of Joachim Israel's Sociological Alternative* (Om grundvalarna for Joachim Israels samhällsvetenskapliga alternativ). Sociologisk Forskning 1986, 23, 4, 3-19.

²⁴ Arnason, Johann P. (1989). *Praxis and Action-Mainstream Theories and Marxian Correctives*. Dept Sociology La Trobe U, Melbourne Australia. Conference American Sociological Association.

menos capaces para sintetizar ambos aspectos. Esto habría traído como consecuencia la redefinición de ambos, en términos del paradigma sistémico. Para Arnason, los pasos tentativos de Marx por ir más allá del paradigma de la producción, como él lo llama, implicarían más bien problemas de significación más que de poder. Lo mismo, opina, puede decirse sobre las dos principales transformaciones del legado marxiano, que para Arnason estarían constituidas por Habermas y Castoriadis, las cuales habrían reemplazado el paradigma de la producción con imágenes diferentes del hombre y de la sociedad, generando así alternativas a las principales teorías de la acción social. No obstante, ambos autores, continuarían focalizando la problemática de la significación y tratando con negligencia la del poder.

Castoriadis enfatizaría la creatividad que está implícita en la emergencia del significado, colocándola como la llave maestra a la dimensión social. Habermas, por su parte, estaría fundamentalmente interesado en los principios normativos, reivindica esa estructura y compartimentaliza el universo del significado, pero la reconstrucción que hace de estos patrones normativos, lo haría converger con un modelo complejo de racionalidad. Pero según Arnason, en ambos intentos de llevar adelante la teorización: *«the ultimate result is a retreat from the theory of action, & toward a normative paradigm of rationality grounded in language (Habermas), or toward a conception of social-historical being as a transsubjective poiesis (Castoriadis)»*.

Luego de arribar a esta conclusión, Arnason examina las «sugerencias útiles» que pudieran estar contenidas en la llamada «Filosofía de la Praxis», que sirvieran para replantear la problemática de la acción, pero a esta vertiente la encuentra demasiado heterogénea y ambigua, como para constituir una alternativa a estas dos versiones. No obstante, a esos retrocesos detectados en la teorización de Habermas y de Castoriadis, los cuales Arnason cataloga como las dos versiones más importantes del post-marxismo —lo cual, de paso, ya es a mi juicio muy problemático—, considera que estos intentos han tematizado algunos aspectos de la acción, tales como «apertura al mundo», «contextualidad» y «lucha por el reconocimiento», que una teoría más compleja tendrá que tomar en cuenta.

La búsqueda, pues, aún continúa y lo problemático de catalogar a los intentos existentes, es que se complica sin necesidad mucho más el

panorama de la producción teórica actual. Los inconvenientes de catalogar, por ejemplo a Habermas de post-marxista, ya son suficientemente conocidos desde hace dos décadas. En cuanto a Castoriadis, Joas (1989) ha hecho recientemente una revisión de sus ensayos²⁵, con la cual intenta tipificar más cuidadosamente sus planteamientos. Como fruto de esta revisión, Joas²⁶ opina que el trabajo de Castoriadis no es ni estructuralista ni postestructuralista ni liberal. Más bien lo encuentra ubicado en una teoría postempiricista de la ciencia que critica a Marx por ser determinista e ignorar la «real actividad humana». En este sentido, para Castoriadis, sería más bien Aristóteles que Marx, la autoridad decisiva en su intento de comprensión de una filosofía práctica. Según Joas, el mismo proceso crítico que Castoriadis le aplica a Marx, lo utiliza para develar «los falsos ideales teóricos» de las ciencias humanas y sociales no marxistas. No obstante, de todo este proceso, encuentra Joas que Castoriadis ha retenido en su teorización, el concepto de alienación. En síntesis, en dicha teorización, el concepto de «autonomía moral» se conecta con una teoría de la corporalidad humana, al mismo tiempo defiende la revolución en la esfera de la actividad política interna, pero es agresivamente anti-soviético. Finalmente, la conclusión de Joas es que Castoriadis «*avoids & displaces the central problem of his social theory: how to carry out the project of autonomy when the myth of the revolution is dead*».

El cuarto autor de los que aquí traeré a colación, es Fernand Braudel²⁷. Al igual que Joas con Castoriadis, Schrader (1988)²⁸ examina los

²⁵ *Crossroads in the Labyrinth* (Soper, Kate, & Ryle, Martin H. [Eds], Cambridge, Mass: MIT Press, 1984); *The Imaginary Institution of Society* (Blamey, Kathleen, [Tr], Cambridge, Mass: MIT Press, 1987 [1975]); & *Domaines de l'homme: les carrefours du labyrinthe II* ([Domains of Man: The Crossroads of the Labyrinth II] Paris: Editions du Seuil, 1986.

²⁶ Joas, Hans (1989). *Institutionalization as a Creative Process. The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy*. *American Journal of Sociology* 1989, 94, 5, Mar, 1184-1199.

²⁷ *Sozialgeschichte des 15-18. Jahrhunderts*. Vol. 1: *Der Alltag*; Vol. 2: *Trade Der Handel*; Vol. 3: *Aufbruch zur Weltwirtschaft* ([Social History of the Fifteenth-Eighteenth Centuries. Vol. 1: Everyday Life; Vol. 2: Trade; Vol. 3: The Dawn of World Economics] Munich: Kindler, 1985/86); & *Die Dynamik des Kapitalismus* ([The Dynamics of Capitalism] Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.

²⁸ Schrader, Fred E. (1988). *Material Life, Economics and Capitalism: The Sociohistorical Design of Fernand Braudel* (Materielles Leben, Okonomie und Kapitalismus: Der

cuatro trabajos más importantes de Braudel, encontrando en su teorización el rol protagónico que este autor le da a la historia de la vida cotidiana. En efecto, Braudel estudia la historia de la cotidianidad de la vida en varias centurias, centrándose para ello en los elementos de la historia cultural y encontrando en su investigación, al observar las relaciones entre el capitalismo europeo y las estructuras jerárquicas sociales y políticas, una similitud entre el capitalismo actual y el del siglo XVI. Concientemente, la armazón teórica de Braudel contradice a la de la ciencia social clásica alemana, entendiendo por ésta a la tesis de la ética protestante de Weber como a la concepción de Marx, en la cual, según este autor, los hombres crean historia al margen de su libre voluntad. Según Schrader: *«for German social science, Braudel points the way to overcome a mentality that continues to polemically juxtapose structural history & the history of everyday life»*. Esta escisión teórica entre la historia en tanto macroestructura y microcotidianidad, que se mantiene, no solamente en la ciencia social alemana, es realmente decisiva superar. Pero paradójicamente es la vertiente que yo llamo «Marx con Hegel» (Briceño, 1983) la que ofrece esta alternativa para el estudio de lo social en sus tres formas de expresión, i.e. en su particularidad, especificidad y generalidad. Una teorización que como la de Braudel, no sea un simple retroceso a los análisis comparativos entre particularidades, presentada como alternativa a la crisis de los grandes paradigmas.

2. En torno a la Acción. El énfasis en la cotidianidad como punto de partida

Esta preocupación por la relación entre la llamada «estructura» o armazón global de la sociedad con cultura específica y la acción del individuo particular dentro de ella, en donde lo particular y lo específico demanda prioridad con respecto a aquella globalidad, en otras palabras: esta preocupación por lo cotidiano, por el sentido común y por el papel de la tecnología dentro de la misma, es al parecer un rasgo actual que pretenden exhibir, como alternativa, muchas disciplinas teóricas dentro de las llamadas ciencias sociales, desde la propia ciencia de la cultura hasta la teología, pasando por la politología y la sociología.

sozialgeschichtliche, Entwurf von Fernand Braudel). *Soziologische Revue* 1988, 11, 4, Oct, 377-383.

a. Del sentido común a la estructura social general. Dos maneras de presentarlo y de presentarse a sí mismo

En este sentido, uno de los intentos más serios y recientes por estudiar sistemáticamente esta problemática desde la ciencia de la cultura, es la de Margaret Archer (1988). Esta autora se propone en su trabajo demostrar que gran parte de la teoría cultural, se caracteriza por una «falacia de confluencia» (unir dos cosas [DRAE], pero que no se corresponden), «*that prevents analysis of interplay between parts & people, by denying one or both autonomy*»²⁹. Frente a esto hace el intento de ver a los dos elementos como analíticamente distintos, con la finalidad de teorizar sobre su interacción. Para ello, lo primero que hace es clasificar las teorías de la cultura de acuerdo al tipo de conclusión que efectúan con ambos elementos. Así, la primera o confluencia descendente, estaría ejemplificada por Pitirim Sorokin, en el cual un sistema cultural unificado es entendido en función de una sola premisa mayor, que constituye la llave de todo el sistema. Aquí mismo sugiere, que toda la estructura teórica parsoniana, descansa en la falacia de confluencia entre integración del sistema cultural con integración sociocultural.

La *confluencia ascendente* describe el origen de la versión neo-marxista del mito de la integración cultural, en los estudios de la Edad Media y la manipulación clerical; igualmente, su más reciente y famosa versión en la descripción de Marx sobre el peso de las ideas de la clase dominante. Aquí Archer hace la aclaratoria que Marx sería el menos confluencista del grupo, por el hecho de haber reconocido puntos de desunión en el sistema cultural. Al mismo tiempo llama la atención sobre el confluencismo ascendente exagerado que nota en dos variedades de neo-marxismo, estos serían: el instrumentalismo de Gramsci y el concepto de conciencia tecnocrática universal de la Escuela de Frankfurt.

La *confluencia central*, donde describe dos formas menos definidas de confluencia, las cuales estarían ilustradas, según ella, por dos teóricos diferentes: Zygmunt Bauman y Antony Giddens. Opina Archer, que ambos autores desean conceptualizar cultura de manera tal, que todo

²⁹ Archer, Margaret S. (1988). *Culture and Agency: The place of Culture in Social Theory*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

«actor» sea visto como un participante activo y no un recipiente pasivo. También, ambos intentan rescatar algunos elementos de las dos confluencias mencionadas: de la confluencia descendente, la idea de un orden semiótico, i.e. de un cuerpo de significados que sirven de medios para la acción; de la *confluencia ascendente*, la idea de la cultura como praxis, obtenida por medio de la acción de un sujeto activo.

Ante esta situación de confluencia que encuentra en las teorías de la cultura, Archer se plantea la reconceptualización de la dinámica cultural. Para ello comienza por mostrar las ventajas que se obtienen al distinguir entre sistema e integración social cuando se considera la estructura, pueden ser semejantes a las que se obtendrían si se hace una distinción analítica similar en el ámbito cultural y que ello pudiera también conducir a una unificación entre el análisis estructural y el análisis cultural. Aquí define a «cultura» como *cualquier ítem capaz de ser entendido por alguien*, y por «sistema cultural» (en tanto relaciones lógicas) aquel *subconjunto de ítems al cual le puede ser aplicado el principio de contradicción*, i.e. aquel conjunto de proposiciones que pueden ser consideradas ciertas o falsas dentro de la sociedad en algún tiempo dado. Con esto hace notar que otros elementos que usualmente estarían incluidos en la cultura, como lo serían las relaciones causales, comprenden más bien el material para la interacción sociocultural.

Al examinar esto más en detalle, encuentra que el sistema cultural estaría ejerciendo una influencia causal en el nivel sociocultural, i.e. efectos sobre gente que posee determinadas creencias y teorías. La «interacción sociocultural», pues, sería *aquel conjunto de relaciones causales que se dan entre grupos e individuos en presencia de las restricciones impuestas por el sistema cultural y de lo cual se obtienen las consecuencias sistémicas de la acción*. De todo esto concluye que con la unificación del análisis estructural con el cultural, al usar un marco de referencia común, se puede explorar la interacción entre estructura y cultura, como diferentes combinaciones de morfostásis y morfogénesis. Lo que no queda claro en el intento de reconceptualización de la dinámica cultural de Archer, es si con ella obtendremos o no, sólo un cuarto tipo de falacia de confluencia, la cual pudiéramos llamar *confluencia sincrética*, por las diversas combinaciones más bien terminológicas que efectúa y por las diversas vertientes de que se

nutre. Lo cierto es que no hay una argumentación, que nos permita saber si estamos ante una más o ante una auténtica superación de la falacia en la conceptualización de la cultura, en este remplazo de los diversos tipos de uniones o conflaciones arbitrarias, por una desunión o desconflación terminológica, también arbitraria. Pero cuando nos encontramos frente a un intento teórico que pretende «considerar a los elementos como analíticamente distintos», no nos estamos encontrando con un punto de partida novedoso, ni una matriz que supere en el plano epistemológico a las teorizaciones preexistentes. Y cuando leemos sobre la preeminencia del lado de la significación, en tanto sistema cultural, sobre la interacción sociocultural, no encontramos nada que parezca ser diferente a los resultados de *hipóstasis* de lo social y lo cultural, logrados respectivamente por Durkheim y Foucault, sin que tampoco, como en este caso, se lo propusieran o desearan explícitamente. Simplemente que, como aquí, ese resultado estaba signado por el punto de partida epistemológico que, consciente o inconscientemente, se asumió.

El problema de la estructura, o con la estructura, y de ella con la interacción práctica cotidiana, también ha sido tema reciente dentro de la sociología. Un ejemplo de ello es Porpora (1989), quien propone una curiosa forma de plantearse el concepto de estructura social³⁰. Digo curiosa, porque luego de su exploración crítica de la idea de estructura social, tal y como la concibe Durkheim, intenta modificarla basándose para ello en Marx. Esto es curioso porque Durkheim originalmente elabora su conceptualización, precisamente para oponerse frontalmente al planteamiento de Marx. Las sorpresas, pues, que nos aguardan en este final de la llamada «crisis de los paradigmas», son incalculables.

Porpora, como conclusión de su exploración, es de la opinión de que aunque la concepción de Durkheim de estructura social, haya sido objeto de críticas en el pasado, «*these have not revealed the fatal flaws in his structural sociology that, it is asserted, render it unable to produce scientifically useful results*». Por esta razón, pasa a reconsiderar la sociología estructural de Durkheim, la cual es descrita como una búsqueda de regularidades, lo

³⁰ Porpora, Douglas V. (1987). *The concept of Social Structure*. Westport, CT: Greenwood Press, Inc. •

que la convierte en una ciencia nomotética de la estructura social. Porpora opina que en las críticas anteriormente efectuadas, no se plantean la posibilidad de una ciencia nomotética para la sociología y que no ofrecen alternativas conceptuales. Ante esto argumenta que la cuestión fundamental a ser resuelta, sería la de la imposibilidad de relaciones ajustadas a normas entre hechos sociales, cuando el proceso involucra actores humanos que no se ajustan a ellas. Por ello se dedica a examinar en detalle los conceptos de intencionalidad y de mecanismo. Al mismo tiempo, encuentra a los modos de producción de Marx como ejemplos, tanto de mecanismo generador, como de expresión de estructura social o de relaciones entre grupos de personas. Con esto último evidencia que la verdadera relación que Porpora realmente pudo establecer entre Durkheim y Marx, es puramente metafórica.

Finalmente concluye que: «*Any concept of social structure, must accommodate an important role of the human actor & its nonlawful behavior*». En realidad, lo que simplemente hace Porpora, es volver a descubrir el papel de lo particular y contingente, y el problema que ello representa para las ciencias nomotéticas inductivistas, para las cuales la cotidianidad y los mecanismos prácticos, todavía parecen los únicos problemas de teorización a ser resueltos, porque se supone que la estructura teórica general, bien estructural o bien sistémica, se agota en sí misma. Esto sucede cuando se ignoran, consciente o inconscientemente, los grandes problemas epistemológicos que están encerrados en la causalidad y la inducción, los cuales han venido siendo tratados desde múltiples ángulos desde Hume y Kant, hasta Popper y Habermas, y que ponen en entredicho la legitimidad de las ciencias nomotéticas.

Si en algo está de acuerdo Popper con Hegel, es en catalogar a las ciencias nomotéticas o particulares como sentido común. Si observamos de nuevo con detenimiento el panorama actual de la ciencia social que hasta aquí hemos descrito, podemos llegar a tipificarlo con una frase: la ciencia social actual es el sentido común particular (aunque «ilustrado») estudiando al sentido común particular (pero «popular») para intentar llegar a conclusiones generales sobre sí mismo. El problema es que ni siquiera llegará a alcanzar ese objetivo, porque para hacerlo tendría que superar la separación que ha puesto entre él como ciencia y él como objeto de estudio.

Alguien que recientemente ha estudiado sistemáticamente el sentido común, es Helga Albersmeyer-Bingen (1986). Esta autora está consciente de que: «*Common sense, the everyday knowledge implicit in culture, is difficult to distance oneself from; it also seems suspect as a subject for scientific study*»³¹, no obstante en su trabajo, intenta explorar el concepto y sus manifestaciones «*with a scientific approach*». Así, encuentra que tanto en la filosofía clásica como la moderna y en la sociología del conocimiento, el sentido común le aparece como anclado en el tiempo y sociológicamente definible, con «*structural commonalities*», a través de diversas culturas y períodos. De acuerdo a ello, lo define como una *expresión de actitudes compartidas, opiniones, sentimientos y estrategias de comportamiento en una sociedad determinada*, i.e. un enfoque básico sobre la vida cotidiana, el cual es pasado de generación en generación vía socialización, a través de proverbios, sapiencia popular y giros lingüísticos —aquí podemos añadir, de acuerdo a lo dicho anteriormente: *producido y transmitido también por las ciencias y filosofías particulares*.

Encuentra además la autora, que el sentido común ha sido tema de estudio sociológico de autores tales como: Auguste Comte, Emile Durkheim, John Stuart Mill, Max Weber, Max Scheler, Karl Mannheim y Alfred Schütz; Karl Marx y Friedrich Engels. Igualmente, encuentra razones para catalogar los enfoques teóricos de la sociología contemporánea en: empírico-analíticos, dialéctico-críticos y fenomenológico-interpretativos. Observa también, que el sentido común posee una dimensión inversa que puede ser vista como intentos históricos tempranos en el proceso de conocimiento, la cual utiliza recursos tales como: la reina perversa del cuento de hadas, el mundo absurdo de Alicia en el País de las Maravillas, los relatos de las distorsiones del psicópata y las creencias de la magia y de la brujería. A esta lista yo añadiría el enorme caudal de conocimiento y reflexión contenido en el teatro griego antiguo y en los libros sagrados de las religiones. Todo ello constituye realmente la forma de conocer «*precientífico*», i.e. antes de que el mismo comience a ser

³¹ Albersmeyer-Bingen, Helga (1986). *Common Sense: A Contribution to the Sociology of Knowledge* (Common Sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie). Duncker & Humblot GmbH.

sistemizado y posteriormente producido como conocimiento científico particular.

De todo su rico examen descriptivo, pero que no es nada más que eso, Albersmeyer-Bingen encuentra como conclusión que el sentido común es «*a formal constructivist, instrumentalistic, practical, intersubjective way of experiencing the world; it combines historical cultural content, individual biographical aspects, societal knowledge & forms of science, a framework of culture & ideas, the concrete situation, relationships of a culture, & nature*», lo cual habla muy bien de su rol dentro de la cotidianidad y dentro de aquel famoso marco cultural que la guía. Quizás concebido así, él tenga la ventaja sobre las ciencias particulares, de ni siquiera plantearse la escisión entre ambas esferas de la realidad y el conocimiento sociales.

La autora somete a prueba este «metaprincipio» conceptual al examinar el tratamiento que recibe el sentido común en el siglo XVIII por parte de la llamada Ilustración Escocesa. Vale la pena recordar aquí la influencia que ejercerá precisamente Hume en Kant y estos posteriormente en Popper y el resto de la Filosofía de la Ciencia. Lo que nunca pudo el escocés imaginarse en sus demostraciones sobre el papel fundamental del «hábito» en la formación del conocimiento particular, es que todo desembocaría en la producción de múltiples y vanos intentos de demarcación entre sentido común, en tanto conocimiento vulgar, y sentido común, en tanto ciencias particulares. Pero en ningún momento, hasta ahora, en plantearse o replantearse la superación de esta escisión, del *Entendimiento* consigo mismo, en la *Razón*, tal y como propone Hegel.

b. La función del sentido común para la estructura social: guía metafísica para la ciencia y guía científica para la metafísica

Ahora bien, el *sentido común* no solamente existe e influye en el comportamiento cotidiano, sino que tiene una *función social fundamental*. En este sentido, independiente que se muestre escindido como dos conocimientos paralelos, la sociedad necesita una guía para, como dice precisamente Hegel, garantizarse «su paso razonable por la vida». Así pues, en la historia se puede constatar el pendular de esta responsabilidad dentro de la sociedad, entre ambos tipos de conocimiento: de la guía metafísica a la científica, para volver de nuevo paradójicamente, en nuestra propia época,

de nuevo a la metafísica. Al mismo tiempo, se encuentra un pendular en las propias respuestas teóricas a este fenómeno.

b.1. La salida religiosa: aplicación de la abstracción desde la cotidianidad

Franco Ferrarotti (1987)³² encara esta problemática a propósito de hablarle de teología a los no creyentes de nuestro final de siglo. Su trabajo ofrece una discusión teórica de amplio rango que toma como punto de partida, la crisis ocasionada por la nueva desconfianza ante la *tecnología* y explora la muerte de la ideología del *progreso*. Para ello, describe el proceso que parte del clima intelectual que surge a mediados del siglo XVIII, cuya razón remplace a la religión como guía del comportamiento. Con esto comienza la novedad de aplicar a la sociedad, las nociones de progreso y de ciencia. Para Ferrarotti, la sociología de Comte fue un medio para tratar de reducir y dominar la anarquía moral que este remplazamiento trajo como consecuencia. Pero ahora, la ciencia habría perdido su capacidad de acción como instrumento de consenso social y habría dejado al individuo en estado de temor y a la sociedad, en declinación de su autoridad moral. En esta situación, la paradoja básica sería la de un avance tecnológico unido a una privación de significado. Así, la resurgencia de las creencias religiosas, vista como «nostalgia ante la certeza menguada», se manifiesta a veces como un retorno a la superstición y a la magia, i.e. a una religión sin la estructura administrativa y de protección de las iglesias organizadas.

Para profundizar y exponer más en detalle esta interesante idea o más bien, este interesante hallazgo, el autor en primer lugar reexamina los escritos de Lutero en tanto esfuerzo para subjetivar la experiencia sacra, lo que habría sido una tarea necesaria para construir una «racionalidad postracionalista». Aquí el autor critica a la discusión que hace Eric Fromm sobre Lutero, por colocar su pensamiento como demasiado centrado en la Edad Media. Para Ferrarotti, la posición de Lutero es bastante moderna y concreta, particularmente en el sentido que un individuo particular pueda hablar abiertamente contra las instituciones establecidas. Al mismo tiempo, opina que Lutero no promovió ex profeso la modernización secular

³² Ferrarotti, Franco (1987). *A Theology for Nonbelievers: Post-Christian and Post-Marxist Reflections*. Millwood, NY: Associated Faculty Press, Inc.

y que el éxito de la misma sería más bien consecuencia de la necesidad histórica que ella vendría a llenar. Resalta también la distinción que hace Lutero entre teología y filosofía (la cual, a mi juicio se hace por primera vez de una manera sistemática y que augura la Ilustración), y dentro de ella, su visión de la *libertad como medio de salvación*. Quizás por esto último, me parece, es que la vuelta a la religiosidad, hasta en el caso de los cristianos y ex-cristianos no protestantes, sea también hacia *formas religiosas no estructuradas*.

En segundo lugar, Ferrarotti analiza la vertiente hegeliano-marxista en su forma de «humanismo militante». En este sentido, considera que el problema del ateísmo, tal y como éste es tratado en los escritos tempranos de Hegel y en el joven Marx (principalmente en su concepción sobre la insuficiencia de la autoconciencia individual), constituye en primer término, una recreación de los problemas religiosos del siglo XVIII y que la emergencia del ateísmo como una premisa desmistificada en Marx, cae dentro de la herencia luterana. Igualmente, encuentra que como el propio Marx reconoce que hablar de ateísmo, supone teísmo, no se declara nunca ateo y que en su relación con Feuerbach, falló en reconocer la lógica intrínseca del factor religioso, la cual sería según Ferrarotti, descubierta posteriormente por Max Weber.

El valor de Weber, con el cual se iniciaría toda una corriente dentro de la ciencia social, estaría dado porque en su consideración sobre los aspectos racionales de la religión, observa en ella la base de la obligación. De la obligación al control social sólo hay un paso, quizás por ello es que Ferrarotti pasa inmediatamente a considerar lo que para él es un acuerdo entre Freud y Durkheim en torno a la necesidad de restringir al individuo y a su ego. Este último, aunque llega a la conclusión de que el ego individual no es capaz de remplazar a Dios, observa al sociocentrismo como un sustituto de la teología. Ambos autores estarían también de acuerdo en que el grupo colectivo, independientemente de su duración, sería más fuerte que el individuo.

Finalmente, luego de puntualizar los errores de autores más competidos en el presente siglo en el estudio teórico y práctico de las implicaciones de la práctica religiosa, como Maritain, Balbo y Olivetti, Ferrarotti arriba a la conclusión de que la actual crisis mundial tiene como

signo positivo, el hecho de ser al mismo tiempo post-cristiana y post-marxista; que esta crisis actual es una crisis de presentación y administración de lo sagrado. Ante esta situación considera que la sociología es de suma importancia como «ciencia de la solidaridad humana perdida» y él mismo se interesa por el estudio de la «función positiva del pecado». Así pues, este autor lo que termina deseando, es la constitución de una nueva doctrina social, donde se reúna lo sagrado y lo profano. Tal catecismo, con las consecuencias teóricas y prácticas que todos conocemos, ya fue intentado el siglo pasado por Saint Simon en su «Catecismo de los Industriales». No obstante, este intento evidencia una vez más, la recurrencia inevitable que caracteriza a los problemas fundamentales no resueltos.

b.2. La salida tecnológica: aplicación de la concreción desde la cotidianidad

Frente a esta alternativa de replantear la problemática entre conocimiento y acción, enfatizando en las virtudes de formas de conocimiento no completamente superadas, se encuentra otra que intenta enfatizar las virtudes de formas de acción no completamente desplegadas: los efectos deseados que tengan en la sociedad *la ciencia y la tecnología*, tanto en su generalidad como en su cotidianidad. En otras palabras, no solamente para la resolución de los problemas teóricos y epistemológicos actuales, sino para pragmáticamente intentar resolver con eficacia, problemas prácticos particulares, confiando que con esas acciones se superarán a la larga los generales, lo cual no es más que una creencia mucho más fuerte e irracional que la religiosa, en una especie de «inducción de la buena práctica particular».

Esta tendencia actual tiene obviamente fuertes repercusiones ideológicas y políticas. Aronowitz (1988)³³ ha hecho recientemente un estudio descriptivo sobre esta problemática, específicamente para demostrar cómo la ciencia ha buscado establecerse a sí misma como la única forma legítima de conocimiento, asociando sus demandas de «verdad» al imperativo metodológico y adoptando normas y valores con significado neutral, autoevidente y absoluto. Aronowitz argumenta que esto es una ficción,

³³ Aronowitz, Stanley (1988). *Science as Power: Discourse and Ideology in Modern Society*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

que las normas y valores de la ciencia se encuentran inextricablemente atadas a las condiciones histórico-sociales y a las presuposiciones discursivas. Los medios con que la ciencia ha intentado legitimar su poder autónomo, son explorados por el autor desde perspectivas marxistas y no marxistas, concluyendo que una ciencia nueva sólo puede surgir de una teoría social de ciencia que combine el distanciamiento crítico con el análisis histórico.

Con el objeto de defender su tesis, Aronowitz pasa a analizar primero los orígenes de la posición de dominación asumida por la Ciencia & Tecnología. Más correctamente, pasa revista a los planteamientos que la vertiente marxista ha venido elaborando sobre el papel hegemónico de C&T desde Marx hasta la ciencia soviética, pasando por Engels, la Escuela Crítica de Frankfurt, Habermas, Marcuse, Althusser y Gramsci. Luego examina las vertientes angloamericanas sobre la teoría de la ciencia y la incidencia del desarrollo de la física moderna en la crisis entre filósofos y científicos. Inmediatamente, pasa a exponer con la sociología norteamericana de la ciencia, cómo su papel privilegiado y su poder se encuentran «social e históricamente determinados» y termina examinando los problemas éticos que ha suscitado la biotecnología. Con todo este panorama, el autor pasa a ilustrar el contenido ideológico de C&T y cómo el mismo constituye una relación social, describe cómo las normas científicas y las investigaciones son desarrolladas dentro del marco de las más grandes empresas socioeconómicas y políticas y termina proponiendo algunas tesis sobre una alternativa de C&T que no están basadas en la dominación.

Lo que no puede quedar claro en este planteamiento, sumamente tradicional y ortodoxo de Aronowitz, es la posibilidad real de una emancipación, como la que propone, de una dominación que él mismo cree haber demostrado que está en forma irremediable «determinada histórico socialmente». Continuamos, pues al final de la centuria, confrontando los mismos problemas que bien los utópicos o bien los anarquistas del siglo pasado, no se percataron que debían previamente resolver: la posibilidad de la transformación del pensamiento y de la acción.

Ir más allá del utopismo pseudo revolucionario, es lo que se propone Tralli (1987) quien asegura que el enfoque marxiano «offers the possibility of developing an appropriate model of economic & social development that goes beyond the limitations of the market economy thesis but avoids pseudo-

revolutionary utopianism ... Marx's thought can give valuable pointers for understanding this difficult historical moment»³⁴. Esto, como en el caso de Aronowitz posee repercusiones, tanto en el ámbito ideológico político, como en el de la interpretación de Marx. Aquí se está reduciendo su planteamiento o lo que es lo mismo: deduciendo de él lecciones particulares para casos particulares de aplicación tecnológica, con la esperanza, que ya exhibían los planteamientos no marxistas, sobre la salida que aquí he llamado «inducción de la buena práctica particular». Este mismo es el caso de Bauer (1988)³⁵ quien partiendo del marxismo-leninismo propone un desarrollo de la individualidad humana aprovechando las condiciones de la automatización flexible, como si este desarrollo particular de la técnica hubiese borrado por completo el origen cotidiano del capital, o lo que es lo mismo: como si el desarrollo de la individualidad humana no hubiese estado en el origen del desarrollo de cada tecnología particular.

Resumiendo el panorama actual de los intentos de desarrollos teóricos y de proposiciones prácticas, tanto puramente científicos como filosóficos que aquí hemos esbozado, algunos pretendiendo ser continuación y superación de la dialéctica y otros su alternativa radical, podemos concluir que los problemas fundamentales que están en la raíz de la relación Hegel-Marx y Hegel-Kant, aún no han sido resueltos y en la gran mayoría de los casos, aún no han sido claramente planteados. Por esta razón, la tarea de *replantearse la dialéctica*, no es una obra desfasada o carente de sentido, aunque sí haya estado relegada desde hace mucho tiempo.

³⁴ Tralli, Alberto (1987). *Marx and Technological Innovation* (Marx e l'innovazione tecnologica). Terzo Mondo 1987, pp. 55-56, 31-38.

³⁵ Bauer, Adolf (1988). *Socialization, Automation and Human Development* (Vergesellschaftung, Automatisierung und menschliche Entwicklung). Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1988, 36, 4, 289-298. Ver también: Adler-PS (1990). *Marx, Machines and Skill*. Technology and Culture, Vol 31, Iss 4, pp. 780-812.