

Presentación

Este trabajo es un intento por aclarar y poner al día los esfuerzos destinados a comprender cómo es posible que los seres humanos entendamos el mundo en el que vivimos y en ese mismo acto podamos a la vez entendernos a nosotros mismos, habida cuenta de que ello se deriva en gran parte el conjunto de comportamientos por los cuales a su vez ese mismo mundo se nos hace modificable o transformable, para bien o para mal.

Y digo entender y no conocer porque no es para mí un acto enteramente conciente aunque, como ya veremos, se lo haya entendido casi siempre así. El título, muy pretencioso, habla de epistemología, que los diccionarios suelen remitir a doctrina o tratado y no haré eso sino aproximaciones derivadas de una relativamente larga experiencia alrededor de los problemas planteados pero de ninguna manera un absoluto y total que deje cuestiones sin resolver. Por ello el final, las tesis, podrá parecer demasiado pobre para algunos pero he preferido hacerlo así a proponer juicios que exceden el consenso razonable.

El trabajo que aquí se presenta está estructurado en cuatro partes, las que no guardan entre sí una relación más que de complementariedad y pueden ser vistas como independientes una de las otras. Las tres primeras son aproximaciones, desarrollados a partir de lo dado, de las acciones humanas, de su autoconocimiento, mientras que la cuarta es un intento de establecer un lugar firme, una base segura. En el primero de los antecedentes revisaré lo que es el conocimiento público o también llamado de sentido común, que se vincula con lo que también se conoce como opinión pública y que en algunas sociedades está compuesto de manera preponderante por el histórico complejo de mitos que en esa misma sociedad han aparecido. Todos estos elementos: mitos, opiniones, conocimiento vulgar, conocimiento de sentido común, ideologías, han tenido y tienen en el pensamiento humano un lugar co

mo punto de partida o como objeto de la reflexión misma y en muchos casos uno y otro no han sido distinguidos entre sí, por insuficiencia del método o por incapacidad de la conciencia para producir la separación necesaria que permitiera, al tomar a uno de ellos como objeto, introducir un metalenguaje y una perspectiva que fuera objetivadora por objetivante, aunque por ese medio se perdiera fluidez y se reificara allí donde la reificación es precisamente el obstáculo principal. No sé si he podido evitar este obstáculo, pero al menos en la intencionalidad conciente -- eso fue lo que pretendí.

En la segunda de las aproximaciones, se trata de revisar lo que habitualmente se conoce con el nombre de pensamiento científico sobre la sociedad y lo social. No es un análisis exhaustivo sobre todas las ideas que alrededor de la sociedad y las relaciones humanas tienen los autores allí mencionados, sino sólo su pensamiento esencial sobre lo que ese objeto de estudio llamado sociedad es y se presenta a la consideración de un pensamiento más elaborado, reflexivo y autoconciente. El recorrido propuesto es fruto de una visión particular y tanto la selección de los autores como la de los aspectos específicos de sus ideas es algo de lo cual soy el único responsable. Soy conciente de que, además de aquellas omisiones que se me imputen, hay algunos autores que hubiera querido analizar más profundamente: como suele ocurrir en muchos aspectos de la vida, la distancia entre el deseo y la realidad no siempre es salvable y, más acá de las soluciones de compromiso, he tratado de presentar las dificultades para la construcción de una ciencia social que supere los condicionamientos humanos de su propia constitución y pueda así objetivarse.

El tercero de los antecedentes corresponde a un trabajo personal que comenzó hace ya algunos años en el marco de un curso de iniciación a las ciencias sociales en el nivel de licenciatura -

en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Partiendo del supuesto de que los alumnos desconocen en principio los elementos generales de las ciencias sociales (supuesto insostenible, en cualquier otra ciencia: aún el niño que ingresa a la primaria posee algún conocimiento sobre el mundo que la rodea, aunque ese conocimiento signifique un desconocimiento); se les aplica un cuestionario que a su vez supone la persistencia de mitos, adquiridos en la convivencia social y que dificultan la comprensión adecuada a una perspectiva científica de ese mismo mundo social del que participan. Los mitos se expresan mediante afirmaciones y son analizados en sus correlaciones e inconsistencias, tratando de encontrar la posible racionalidad que guía su aceptación o negación, asumiendo que no es en principio un pensamiento elaborado. Sin embargo, al cuestionar nuevamente a los alumnos -con el mismo instrumento- al final del curso (que abarca dos semestres), se espera que haya una mayor elaboración, lo que como se verá, no ocurre siempre ni de las maneras en que se esperaría que haya cambios. Más allá de las diferencias en el aprendizaje debido a la calidad de maestros, debe pensarse en resistencias inconcientes en la mayoría de los casos por los cuales la asimilación del conocimiento o la aceptación de otras perspectivas, en conflicto con las "verdades" poseídas, se dificulta de la misma manera que en la percepción del mundo físico un cierto material no puede ser asimilado si no se ha llegado a un punto adecuado del desarrollo intelectual. Pero de eso hablaremos en la sección correspondiente.

Estos tres antecedentes son, precisamente, eso: deben tomarse como los elementos que preceden a la constitución de las mismas tesis que son el cuerpo que justifica y resume todo el trabajo previo de acopio de datos e ideas. Las tesis deben interpretarse a la luz de todos estos antecedentes, ya que de lo contrario -aquéllas aparecerán como afirmaciones formuladas desde un principio de autoridad que en el ámbito del conocimiento es menos sos-

tenible que en cualquier otra actividad humana. Las tesis no pretenden tampoco, como lo hace la oscura séptima wittgensteiniana, ser afirmaciones necesarias de posteriores interpretaciones de dudosa aprobación o acceso.

No podría terminar esta introducción sin dejar testimonio de mi agradecimiento a todos aquellos que de una u otra manera, algunos quizá sin proponérselo, hicieron posible este trabajo que ahora se presenta. La lista puede ser indefinida y por ello incompleta; para evitar las posibles omisiones y los correspondientes sentimientos de ofensa o minusvalía, no haré una mención directa de nadie, salvo dos personas que sin su contribución esto no se habría presentado: mi asesor, el Dr. Víctor Zúñiga, quien aportó no sólo conocimientos sino también y sobretodo apoyo espiritual y la señora Sonia Castillo, sin cuyo inestimable auxilio material tampoco habría aparecido este trabajo.

Antecedentes (I)

Es bastante obvio que el conocimiento de lo social por los seres humanos comienza por las ideas que los mismos seres humanos se hacen de sí mismos y que esas ideas comienzan con la interacción y su representación entre esos mismos seres humanos. Hasta qué punto este origen determina todas las construcciones posteriores es algo que se ha discutido y analizado mucho en lo que podríamos llamar la historia de la sociología del conocimiento y la epistemología. (Si menciono estas dos vertientes es porque ambas han producido a veces direcciones no coincidentes y deberíamos rescatar las dos para poder tener una visión con una perspectiva más integrada).

Las representaciones que los hombres se hacen de sí mismos no han sido concientes -como proceso ni como producto- y sin embargo, ello no ha impedido que operaran como todo tipo de representación: orientando a los portadores de ellas para que pudieran vivir en este mundo. El concepto de conciencia debe ser tomado aquí en el nivel grupal y esto nos plantea una primera dificultad, ya que epistemológicamente es importante distinguir estos dos niveles.

Para empezar, el término español conciencia es polisemántico y no diferencia lo que en inglés y en alemán parece más claro: conscience y consciousness -Gewissen y Bewusstsein, respectivamente-, nos remiten a dos realidades diferentes; la del juicio moral, la que se expresa en "no está en paz con su conciencia", "su conciencia no lo deja hacer eso", y la del área cognitiva, como lo que se significa en "no tiene conciencia del peligro", "debe tomar conciencia de sus reales posibilidades". Aquí trataré, en principio, con la segunda de las acepciones -y espero ser coherente en mi discurso-.

Con todo, el tratar de atenernos al nivel cognitivo no nos soluciona el problema. La tarea de analizar la conciencia supone -

recurrir a un metalenguaje para que adquiriera sentido. Este metalenguaje debe instalarse en el saber de lo sabido para poder interpretarse. Para Hegel, la conciencia se despliega pero es a la vez asumida como la totalidad en ese movimiento que pasa alternativamente por la conciencia, la autoconciencia y el espíritu (libre y concreto) (Hegel, G.W.F. 1966). La autoconciencia que podría significar la posibilidad de la realidad que se trasciende a sí misma nos pone frente a la disyuntiva de revisar esta trascendencia como expresión de un conocimiento "objetivado" que -- prescinda de los niveles de subjetividad de la conciencia. Pero al mismo tiempo nos plantea la necesidad de verificar hasta qué punto la conciencia de lo real es aprehendida subjetivamente, -- por un hombre que sólo puede tomar conciencia a partir de su ser social, operación que es construída por la apropiación de un lenguaje que la posibilita.

Todo sería sencillo, sin embargo, si el problema se limitara a la expresión de la conciencia y no hubiera otra posibilidad. -- Tal como veremos más adelante, las corrientes hegemónicas en -- ciencias sociales se han limitado a expresar la cuestión en el -- marco de lo conciente, dejando a un lado --olvidando, negando-- lo inconciente o la conciencia alienada. Veremos ahora ésta última, la que sólo puede definirse desde una perspectiva social (Quede claro que la conciencia y lo inconciente se construyen también -- en el proceso de socialización, pero mientras los elementos in-- concientes le pertenecen a un sujeto del que sólo su experiencia pasada puede significar, aunque hayan sido construídos con otros y a partir de otros, la conciencia alienada se establece en referencia a los otros sin cuales tampoco puede significar, aunque -- sean inconcientes sus contenidos).

Como forma de expresión, la conciencia alienada es muy vieja en la historia humana; como toma de conciencia sobre ella, muy -- reciente. Aunque algunos pensadores hacen remontar la idea de --

alienación hasta Plotino, no parece que haya entrado de lleno en la reflexión humana hasta el siglo XIX, gracias a Hegel y Marx (Lichteim, G. 1974). Mészáros (1978) recupera la idea desde el apóstol Pablo, donde alienación es al mismo tiempo algo concreto, físico, y algo simbólico: se está enajenado de un pueblo, de la ciudadanía de Israel, o se está enajenado de dios. Desde este punto de arranque, la idea de alienación ha tenido una trayectoria de continuidad en la discontinuidad que se ha correspondido con las mismas viscisitudes de la experiencia humana.

Modernamente, Gabel (1967, 1973) ha insinuado que alienación, reificación, falsa conciencia y pensamiento no dialéctico son equivalentes y tendrían su origen común en el pensamiento de - - Lukaács. Para Gabel, toda teoría coherente de la falsa conciencia debe cuestionarse sobre la manera de definir o más bien de establecer una conciencia auténtica en relación con la cual podemos calificar de falsa a toda otra expresión de la conciencia. Me parece que además hay otra cuestión que no ha sido suficientemente tratada y es el abordaje metodológico, tanto para la falsa como para la auténtica forma de expresión de la conciencia, dado que lo esencial sería un mecanismo que nos permitiera distinguir en cualquier expresión de la conciencia (lenguaje, actos, etc.) lo que pudiera corresponder a una u otra.

Uno de los mecanismos más utilizados por la acción de una conciencia reificada es el de la identificación; no de la identificación como proceso derivado de la operación lógica de clasificación sino de la identificación como resultado de dinámicas psicológicas más complejas que retomaremos cuando hablemos de metonimia y metáfora. Aún en el nivel psicológico hay dos posibilidades: la que se refiere a las acciones por las cuales se reconoce a un objeto como idéntico a otro -lo que se mantendría en un nivel cognitivo- mientras que habría otra, que en la experiencia concreta de alienación tendrá especial importancia, consistente

en desarrollar la acción reflexivamente, siendo así la identificación un acto por el cual el sujeto mismo es el que experimenta esa identificación.

Los elementos para que un sujeto cualquiera construya la identificación adecuada o produzca una sobreidentificación o una - - identificación simplificada serán dados por el sistema sociocultural, de manera tal que un individuo podrá compartir con los -- otros integrantes de la sociedad cualquiera de esos procesos. Podemos imaginar un tipo ideal de sociedad en la que todos comparten el máximo de conciencia posible en la más clara de las identificaciones lógicas construídas en esa cultura. Sin embargo, la realidad es muy diferente y especialmente en nuestras sociedades complejas, un imposible. Desde la perspectiva del individuo, la identificación jugará un papel fundamental en su constitución como ser humano: es especialmente como resultado de los procesos - que se verifican en la resolución del complejo de Edipo que la - identificación se convierte en uno de los procesos primordiales. Y es por aquí por donde empezamos a cerrar las pinzas: conciencia individual y conciencia social tienen un punto de coincidencia, el que se afirma a través de la identificación del sujeto - con otros sujetos y que admite muchas formaciones.

Una de las expresiones más significativas de la conciencia social es la construcción mítica. Tanto, que siendo con seguridad primaria en la evolución, recién ahora estamos en condiciones de intentar interpretar adecuadamente su significado y valor. Para nuestra cultura (occidental) es en el mundo griego cuando comienza a separarse el mito de otras formas de conciencia y conocimiento, en otros términos, cuando al tomar conciencia del mito - como mito se marcan las diferencias con la razón, la realidad y la historia. Para los presocráticos, el mito era el elemento fundante del logos, en nombre del cual el mito era descartado. Esta posición ambivalente estará presente de una u otra forma en todo

el pensamiento griego. Platón pensaba que el mito era un modo de decir cosas que no estaban en el conocimiento racional o no podían ser expresadas de un modo asegurable al razonamiento. Admitiendo una polimorfogénesis y una polifuncionalidad de los mitos, Kirk (1973) propone una clasificación de los mitos que tome en cuenta lo que él denomina los aspectos objetivos y los modos subjetivos que llevan a la aparición de los mitos.

En su determinación objetiva, los mitos tienen en primer lugar un aspecto narrativo o entretenido: son historias que parecieran no tener otra finalidad que narrar una epopeya o un suceso sin otras pretensiones que las de un pasatiempo. Es obvio que es muy difícil encontrar un mito así, más que puro, ingenuo, sin pretensiones. El mismo Kirk admite que hay a veces una ficción histórica o una fantasía étnica que aparece en muchos de estos mitos. Las ficciones y fantasías no tendrían otra razón, me parece, que la de justificar cierta situación o estado de cosas y entonces la descripción no es ni puede ser inocente. El segundo tipo de mitos responde a las categorías de funcional, iterativo y validatorio; los mitos de este tipo pueden ser incluidos en las ceremonias rituales y en su repetición está su valor significativo. Un ejemplo de ellos son los ritos de fertilidad, que conllevan un valor mágico (fertilidad humana y de la naturaleza en general). La repetición del acto ritual supone una compulsión que se reproduce en el acontecimiento de lo real. Pienso que no puede olvidarse otra importante función subjetiva que está presente en la repetición y a la que Kirk parece no dar valor y que analizaré a propósito de la segunda de las explicaciones subjetivas. El aspecto iterativo tendría como finalidad reafirmar las costumbres de la tribu, proporcionar autoridad a ellas desde su pasado. Si bien esto puede ser aceptado, me parece que a Kirk se le escapa aquí otro elemento de carácter psicológico: la recurrencia al pasado no tiene sentido si no fuera por la recuperación de la identidad, que tiene valor psicosocial. El tercer tipo, que para

mí subsume a los otros dos, es el explicativo: en el mito puede encontrarse la etiología de las instituciones y todo el reino de la naturaleza en relación con el grupo o tribu.

Esta clasificación de pretensión objetiva que nos propone -- Kirk tiene las limitaciones de las clasificaciones basadas en -- epistemologías empiristas que presuponen que la aproximación a -- la realidad (y a la verdad) se da por grados de adecuación (cuando no se usa explícitamente la metáfora espacial, lo que es más grave aún): no es posible, no puede pensarse desde esta perspectiva, una narración o descripción que implique algo más. El problema es que, para mí --y como intento demostrar a lo largo de todo este trabajo-- no hay ninguna aproximación a lo real de tal naturaleza; toda descripción contiene implícita o explícitamente -- una explicación y esa es precisamente el trabajo del analista: encontrar en las descripciones aparentemente ingenuas aquello -- que pretenden explicar.

En la segunda modalidad de aproximación, que hace a los aspectos subjetivos, Kirk propone también tres categorías: la primera es que siendo el contenido de los mitos los dioses y otras for--mas similares con la religión, ésta y aquéllos tienen las mismas fuentes. Esta interpretación es rechazada por Kirk sobre la base de que la religión y los mitos no son coextensivos. Confieso que el descarte no me suena muy armónico, pero es una cuestión que -- no pudo debatir aquí. La segunda categoría se refiere a la que -- ubica los mitos y los ritos originados en la necesidad de dar -- respuestas a los procesos ansiógenos y a la que también rechaza por parcial. Aún compartiendo el criterio, me parece que es necesario acatar algo: que se tome la parte por el todo no implica -- negar la parte; en otras palabras, se trata de la extensión lógica de los campos de aplicación, ya que si bien no todos los mi--tos cumplen necesariamente esa función, algunos sí lo hacen. También aquí está en cuestión la base misma de la ansiedad: si tene

mos en cuenta que lo desconocido puede ser una de las principales y primordiales fuentes de angustia, la idea no es tan descabellada.

La tercera aproximación proviene fundamentalmente del enfoque de Cassirer, el que se preocupaba de manera especial por encontrar el tipo de conciencia que genera los mitos. Hay un proceso vital, para Cassirer, que se origina en un sentido dinámico de la vida y que producirá la significación básica de todo mito. Quizá basado en cierto empirismo, Kirk rechaza esta idea como conjetural, dado que Cassirer no sabe cómo se crean los mitos más que cualquier otro, cuestión que es irresoluble así planteada en los términos de Kirk. Independientemente de otras cuestiones, creo que todo el trabajo de Kirk está afectado por una concepción relativamente estrecha de mito. Por cierto que no hay una definición de mito explícita y su concepto es omnipresente en la obra, pero por las reflexiones que hace especialmente al final en cuanto a los narradores pareciera que piensa en los mitos en cuanto estructurados con arreglo a ciertas ocasiones: no podrían aparecer en aspectos comunes de la vida cotidiana, sino que responden a cierta motivación.

Quien ha pretendido una interpretación más unívoca del mito -y por ello es precisamente criticado por Kirk- es Lévi-Strauss. El recorrido que éste hace por el mundo de los mitos es múltiple y complejo en más de un sentido y si hicieran falta pruebas sobre esto allí están los cuatro tomos de las Mitológicas, cuya publicación se iniciara en 1964 y se completaría siete años después. Pero no solo allí los mitos están presentes en su obra: desde los trabajos dispersos escritos desde los años cuarenta y luego recopilados en la primera de las antropologías estructurales hasta su última obra, La potière jalouse, hay una continua dedicación al mundo de los mitos, a su forma, a sus expresiones, a su vigencia en el mundo de los humanos (C. Lévi-Strauss, 1964, - -

1968^a, 1968^b, 1970, 1972, 1976, 1979, 1985, 1987, 1988).

En toda la obra de Lévi-Strauss el mito es analizado, deconstruido, estructurado, transformado, reestructurado y relaborado - como proceso fundamental del pensamiento de los seres humanos. - Asimila el mito a pensamiento global, como forma de interpretación de la realidad que difiere del pensamiento científico. Quizá el texto más importante teóricamente sea El pensamiento salvaje. Escrito para oponerse a las ideas de Malinowski -quien consideraba al pensamiento "primitivo" como inferior y utilitario- y a las de Lévy-Bruhl -para quien la diferencia entre ambos está dada por el dominio que las representaciones míticas y emocionales tienen en el pensamiento "primitivo"-, Lévi-Strauss cree que el pensamiento de los pueblos sin escritura es un pensamiento de desinterés y capaz de desarrollos abstractos. Creo que la noción de interés debe ser analizada más profundamente: comparto - la visión levistraussiana en el sentido de que no hay un utilitarismo directo, estrechamente vinculado al cálculo avaro y restringido, sino más bien un desarrollo del conocimiento como interpretación del mundo de lo real, pero me parece ver por detrás de esto un interés que hace a la particular forma de dominio que el ser humano ejercerá sobre la naturaleza y sobre sí mismo, a partir del conocimiento que le permitirá racionalizar su acción y someter su angustia a carriles más manejables. Creo que el beneficio último será el placer, que no procede tampoco por cálculos materiales muy concretos, ya que de lo contrario se hace difícil expresar la acción como derivada de un desinterés básico. Toda acción humana, aún la guiada por el amor, reporta algún beneficio. El mismo Lévi-Strauss lo admite cuando sostiene que no hay interés sino sólo el deseo o necesidad de comprender el mundo, la naturaleza que los rodea y su propia sociedad.

Marca también la diferencia entre el pensamiento mítico y el pensamiento científico, partiendo desde la perspectiva de que el

último procede paso a paso en la resolución de los enigmas. Se asienta para ello en las ideas cristianas expresadas en las Reglas para la dirección del espíritu, en especial la Regla XII, en la que Descartes sostiene que en la consideración de una cuestión es preciso abstraerla de concepciones superfluas y reducirla a elementos más simples, subdividiéndola en sus partes (Descartes, 1980). Esta idea de proceder paso a paso también está -- presente en Popper (1971) como el canon metodológico fundamental del científico. Me parece que debemos aplicarle a Lévi-Strauss -- la misma receta que él usa contra Freud en Las estructuras elementales del parentesco: que no puede ver el asunto como algo estructural. No hay tal enfoque paso a paso, en el sentido analítico de tomar unidades aisladas; lo que hay es un trabajo con estructuras de un nivel que dejan intactas las de otros niveles; lo que llamaríamos paso a paso es simplemente el hecho de ser -- parsimonioso en el trabajo metodológico, aunque podríamos señalar, de hecho, numerosos ejemplos de trabajos en ciencias sociales donde no se respeta este principio (ignoro si también en las otras ciencias). Lo que aparece así como una aspiración a la globalidad, como un intento de comprensión global del universo por parte de la mente salvaje no es más que una combinación de planos estructurales. Por eso fracasa el pensamiento mítico en su afán de controlar el medio, porque no puede distinguir entre los niveles estructurales presentes la exacta y adecuada relación entre ellos; el dominio sobre la naturaleza por parte de la ciencia es sólo el resultado de haber podido efectuar esta separación de niveles.

Otro importante elemento presente en el pensamiento silvestre es la mayor participación cualitativa de los aspectos sensoriales, lo que también ha perdido nuestro llamado pensamiento científico. Y no sólo lo ha perdido, sino, como veremos más adelante, ha hecho gala de la pretendida separación de lo racional con el plano de los valores (pretensión inútil, como también veremos);

pero lo cierto es que hay en la ciencia contemporánea al menos - una aspiración a dejar a un lado lo sensorial, a excluir todo lo que no provenga de una pretendida base racional del campo teórico de las ciencias. Para Lévi-Strauss el corte entre la ciencia y el pensamiento mitológico se produce recién en los siglos XVII y XVIII, porque es allí donde se introduce la ruptura con el mundo de los sentidos, donde lo que olemos, saboreamos, vemos y vivimos debe dejarse a un lado para encontrarse con un mundo de entes dotados de racionalidad matemática, con propiedades que están a veces en contradicción con el mundo de los sentidos. Si bien por aquí puede estar el principio de separación del pensamiento que se pretende científico, creo que debemos ser cautelosos con esta posibilidad: el mundo perceptual no es un mundo de apariencias arbitrarias, sino que se construye por aprendizaje y entonces, lo que vemos u olemos u observamos es el resultado de una relación construída, que no surge de un mundo de naturalezas en contacto sino en el seno de una tradición cultural que impregna de sentido al mundo de los sentidos. Hay que hacer notar, además, que si esta comprensión de la realidad como un universo de relaciones independientes de ciertas apreciaciones de los sentidos y sujeto a formulas matemáticas -o su modelo- se desarrolla con fuerza a partir de estos siglos en lo que ha dado en llamarse la ciencia moderna, estaba ya presente entre los pitagóricos -Platón incluido- y que quizá lo que se rescata con Galileo es -este apelar a relaciones estructurales válidas en y por sí mismas, sin la presencia de entes, objetos o seres infra o sobrenaturales que expliquen su funcionamiento. Pero prefiero ver el movimiento como mucho menos brusco y a la vez más diluído: ni Galileo ni Newton ni Descartes pudieron desembarazarse de prejuicios religiosos y visiones ideológicas distorsionantes; lo que los salvó fue el haberlas puesto en otro nivel estructural, precisamente. Apelaron a estructuras autónomas para explicar el mundo de la física y de las matemáticas sin hacer intervenir a esos seres en esas estructuras.

El mito será una obra colectiva, la miticidad sólo se adquiere cuando puede ignorarse el autor: el mito no tiene propiedad privada, no puede ser referido a la propiedad privada. Si lo fuera, sería apropiado por un grupo o persona y en ese momento, al dejar de circular, dejaría de cumplir su cometido. Es por esto que en nuestras sociedades, aún cuando haya mitos que están destinados a cubrir los conflictos sociales o las diferencias de -- clase, no pueden reservarse a una de las clases en conflicto y -- deben universalizarse; de otro modo, no serían mitos, destinados a ocultar mostrando lo que la realidad social les permite. Por -- ello los mismos serán pensados de manera inconciente aunque sean transparentes y estén, por así decirlo, al alcance de todos. El mito permite la unión de lo sensible y lo inteligible, lo consciente y lo inconciente. El pensamiento mítico es pensar y pensado a la vez, es estructura estructurada y estructurante. Por -- ello tendrá la capacidad de ser un pensamiento transformador, -- que se transforma a sí mismo y transforma la realidad que pretende explicar y comprender.

Como expresión de la construcción colectiva de la realidad, -- el mito debe ser deslindado de otras manifestaciones humanas. En primer lugar, del cuento: como acabo de decir, al no tener autor, al no tener intenciones de diversión sino de explicación y al requerir cierto ritual para poder ser contado, el mito rescata para sí una originalidad que el cuento no posee, ya que su originalidad consiste precisamente en no ser original, dado su carácter altamente repetitivo y reiterado, lo que nos lleva a encontrar -- los mismos elementos en muchos mitos de muchas sociedades, como si pertenecieran a una herencia común de la que hemos perdido -- conciencia de sus orígenes (cuando hablo aquí de carácter ritual debe entenderse en un sentido amplio: con ello quiero advertir -- que los mitos tienen todos una ocasión específica para ser contados, es decir, que siempre vienen al caso aunque no lo parezcan de manera evidente, mientras que el cuento no tiene ocasión; es

una obra abierta, que no conoce regulaciones y cuyas posibilidades son los límites de la imaginación de su creador). En segundo lugar, debemos deslindar el mito de la historia: no sólo porque el tiempo del mito es un tiempo inexistente, sino también porque de alguna manera el mito es ahistórico, ya porque está contra la historia, ya porque la niega. Aún cuando la mitología y la historia tienen por objetivo asegurar que el futuro y el presente permanecerán fieles al pasado, el mito supone una estructura cerrada que no debemos pensar para la Historia. Sé que aquí deberíamos trabajar más esto: la historia de los historiadores no es ni podrá ser nunca la Historia, así como la física de los físicos - no podrá ser nunca la Física; pero eso hace a una epistemología general y mi intento en este trabajo es mucho más modesto; apenas el de trabajar algunos aspectos de la epistemología de lo social. Pero como la historia es una ciencia social, podemos decir que a veces se convierte en una mitología: su explicación no se somete a la objetividad de lo transubjetivo sino que requiere para sí una intencionalidad que sólo puede estar presente en la mente del historiador pero no en la Historia.

Es por todo esto que el mito cumplirá un rol especial: resolver, aunque sólo sea aparentemente, las contradicciones entre el mundo social y el no social, entre la vida real y la imaginada a partir de las instituciones sociales (Lévi-Strauss, 1979)

Pero, ya sea que los consideremos como un habla, como lo quiere Barthes (1980), o como un lenguaje, los mitos serán sobretodo una estructura de comunicación. Hay un párrafo en El pensamiento salvaje que parece particularmente enigmático. Refiriéndose a las relaciones entre comer y ser comido, relación sexual y relación alimenticia, pone como al pasar -la expresión está entre paréntesis-:

"verificando, así, esa ley del pensamiento mítico de que la transformación de una metáfora culmina en una metonimia" (Lévi-Strauss, C.

1964: 158).

Veamos, en primer lugar, que se refiere al pensamiento mítico y no a otra cosa (el lenguaje o la comunicación). Sin embargo, - es imposible entender esto si no hacemos un brevísimo recorrido por la teoría lingüística. Las primeras reflexiones sobre la retórica aparecen en Grecia, entre los sofistas, ya que la producción sofística no tenía otra preocupación más allá de la elegancia. Aristóteles, que fue quizás el primero en proponer una versión más o menos sistemática de la retórica, la definió como el opuesto complementario de la dialéctica; mientras a ésta le corresponde la exposición, aquélla debe persuadir o refutar. Parecida opinión sostenían los estoicos, para quienes la dialéctica era la ciencia del razonar y la retórica la del bien hablar. O sea que la retórica estuvo asociada en el comienzo a las formas del lenguaje, a la expresión en sí misma y a las categorías estéticas de aproximación. Sin embargo, en el largo camino que habrí a de recorrer hasta nuestros días, no se mantuvo en esa interpretación. Caída en descrédito, la retórica ha tenido en los últimos años un resurgir del que no son ajenos Roman Jakobson y posiblemente por él, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes y Jacques Lacan.

Actualmente la retórica no se ocupa sólo del plano de las formas sino que incluye también el sentido (Hay aquí un problema -- más profundo, ya que los teóricos entienden que sólo se ocupan del sentido en cuanto forma, pero el asunto no me parece relevante para esta discusión) (grupo u, 1987). Para estos autores, los que tradicionalmente eran llamados "tropos" son denominados metasememas. Estos tienen que ver con los cambios de sentido que son la figura central en la significación. Y a pesar de lo que puedan pensar los lingüistas, la significación es un problema psicológico y social, es decir, que excede los límites de las formas de la lengua para presentarse como algo que hace a toda la pra--

xis humana.

Un metasemema es la figura que sustituye un semema por otro y como para estos autores el semema siempre se manifiesta a través de la palabra, podríamos definir el metasemema como la sustitución de una palabra por otra (¿debería entenderse que sin alterar el sentido en forma profunda?). Creo que, además, la sustitución no siempre está limitada a la palabra y entonces, o extendemos el significado de la definición o creamos otro término para incluir esta otra categoría y a su vez otro que incluya a ambas. (La idea de semema puede ser muy compleja: Greimas hace una elaboración en la que los sememas son una combinación de semas (sentidos que valen contextualmente) cfr: Greimas, A.J: 1971). Es obvio que esto tiene que ver con las clasificaciones y categorías que la retórica actual ha desarrollado y sobre las cuales hay muchas discusiones. Como la idea de metáfora y metonimia proviene seguramente de Roman Jakobson, me remito a este autor (Lévi-Strauss, C. 1988)

Al hablar de los trastornos afásicos, Jakobson sostiene que éstos consisten en una alteración, ya sea en la capacidad de selección y sustitución, ya en la de combinación y contextura. La primera afección elimina la relación de similaridad, haciendo imposible la metáfora, mientras que en el segundo tipo de afecciones, en las que se altera la contigüidad, la metonimia es imposible (Jakobson, R. 1963). Se ha insinuado que, para Jakobson, el proceso metafórico podría corresponder a la organización sémica -lo que hace a los elementos de significación- mientras que el proceso metonímico haría a la relación referencial (Guern, M. 1980).

Para mí es claro que Jakobson no se refiere aquí a simples fenómenos de formas lingüísticas, sino que están en juego cualidades psicológicas: son capacidades de este tipo las que están en juego en los procesos de sustitución y combinación. Por lo que -

podríamos plantear aquí una conclusión provisoria (aunque quizá demasiado obvia desde el punto de vista lógico): que los procesos de metáfora y metonimia a los que alude Claude Lévi-Strauss no son lingüísticos sino psicológicos, tienen que ver con el pensamiento y no con el habla -aunque los procesos del pensamiento y la lengua puedan ser inconcientes-.

Entendido entonces que nos estamos refiriendo a la manera como la gente -una mujer y un hombre cualesquiera- piensan la realidad que los rodea, debemos comenzar con el pensamiento de Freud. No repetiré aquí, por cierto, las ideas fundamentales de éste sobre los procesos psíquicos -las que doy por sobrentendidas- remitiéndome a lo que me parece importante para mi argumentación aquí.

Es en su obra inicial más importante, La interpretación de los sueños (Freud, S; 1900) donde expresa, al referirse a la dinámica de los sueños, que es como si se produjese un desplazamiento desde representaciones que son investidas de manera intensa, - cuando en el origen esas representaciones no tenían tal carga; - proceso que no presenta necesariamente una patología sino como diferente del normal y de naturaleza más primaria. Lo que hay para Freud es una representación inadmisibile por su contenido -inadmisibile para cierta racionalidad- que es consumada por ello y entonces busca manifestarse desplazándose, cargando afectivamente otras representaciones más "neutras" que por alguna forma de contigüidad están asociadas a la que es causa de problema. Este mecanismo de desfiguración es producido de manera inconciente y por lo tanto, incontrolable en principio por parte del sujeto. - Si bien Freud lo pensó como típico de los procesos oníricos, admitió y admitimos que también está presente en todos los fenómenos de la vida psíquica, sean o no oníricos. En esto coincide -- Piaget cuando sostiene que los procesos afectivos, que se caracterizan por cargar de energía ciertos objetos, según sean positi

vas o negativas las relaciones que con él se establecen, son inconcientes como mecanismos, o sea que la persona no conoce, en principio, ni el origen ni las causas o razones de sus sentimientos, ni sus ambigüedades o contradicciones ni tampoco la causa de su intensidad; todo este proceso coincide con el inconciente cognitivo, cuyas estructuras y funcionamiento son también ignorados por la persona (Piaget, J. 1973).

O sea que en principio tenemos un mecanismo sustraído a la conciencia del individuo por el cual ciertos objetos (de existencia material o simbólica) son cargados afectivamente; cuando estas cargas afectivas son inadmisibles para la persona -por cualquier causa, también conciente o inconciente- se produce un desplazamiento hacia otro objeto en principio neutro para los procesos afectivos. Si esta es una ley universal -y en principio así la postulamos- todo ser humano experimenta esta dinámica, cualquiera sea su condición personal. De lo que todavía queda mucho por indagar es si hay ciertos mecanismos particuales que, resultado de un determinado habitat cultural, pueden estar presentes de una manera más habitual, probabilísticamente hablando y, si así como Piaget puede expresar en términos de cierta lógica simbólica el funcionamiento cognitivo habría un cierto cálculo matemático para los procesos afectivos. Cuestión irresuelta también, aunque con partidarios para todas las explicaciones en juego, es la que atañe a la primacía e imbricación de ambos tipos de procesos.

Una derivación importante de esto se produce cuando el desplazamiento no se efectúa ya sobre un objeto sino sobre su representante simbólico, el nombre o palabra que son los que juegan este papel. Esto ocurre con todos los nombres prohibidos -como las llamadas palabras obscenas- de todas las culturas; si observamos el mecanismo subyacente es a todas luces contradictoria: el concepto representado por la palabra existe, pero no puede mencio--

narse por esa palabra sino por otra o por un eufemismo, ejerciendo así una especie de conjuro sobre la palabra y lo real. Nótese que la misma situación, pero invertida, es la que se da en el insulto: mientras en este caso se transfiere la carga afectiva de la palabra al objeto, en el nombre tabú la relación es inversa - (lo cual no impide de que en ciertas culturas y ocasiones ambos sean tabú).

El otro proceso analizado por Freud se refiere a lo que él - llamó condensación -más bien trabajo de condensación- ya que cada uno de los contenidos del sueño está sobredeterminado, o sea que cada elemento representa mucho más de lo que parece, produciéndose una reducción que puede ser confundida con un aparente empobrecimiento. Lo que hay es que los elementos que son a su vez desplazados deben a veces "ocultarse" bajo otros símbolos. Si el proceso es así, no sería descabellado asumir que entonces la metáfora es, como pretenden algunos, la reunión de dos o más metonimias.

Regresamos ahora a Lévi-Strauss: el proceso por el cual una metáfora debe culminar en una metonimia es el proceso por el cual se resuelven las contradicciones aparentes en el pensamiento aunque permanezcan en el lenguaje y sean inconcientes para sus portadores. Esto es, existe una aparente lógica de funcionamiento, que tiende a mantenerse como lógica en la superficie, donde no podría admitirse la contradicción y esa sería la lógica del pensamiento de sentido común, una lógica que operaría de la misma manera que la lógica aplicable a otros procesos -científicos o matemáticos- pero que al darse en niveles diferentes no podría compartir los objetivos.

Me parece que este principio es el que guió a toda una corriente -o un programa de investigación, para hablar en términos de Lakatos (1983)- que se conoce con el nombre de disonancia cog

nitiva.

El origen de la teoría de la disonancia cognitiva debe situarse en la llamada psicología de la gestalt, movimiento que revisó los trabajos de laboratorio y toda la concepción de la sensación y percepción. Los antecedentes fueron los trabajos de Ernst Mach sobre la sensación y todo el trabajo de laboratorio de la psicología alemana de fines de siglo pasado, en especial el realizado bajo la influencia de Wundt. Fue hacia 1912 cuando un trabajo publicado por Wertheimer sobre el movimiento phi o movimiento aparente puso en cuestión toda la concepción clásica que de alguna manera admitía implícitamente -cuando no explícitamente- que las sensaciones son incorporaciones de lo real, como imágenes, como lo que fuera, al proceso neurofisiológico y psicológico. Lo importante fue la aseveración de que los datos primarios de la percepción no son sensaciones aisladas sino complejos estructurados (gestaltung) (Marx y Hillix 1970). Otro principio que debemos rescatar aquí es el de la buena forma, postulado que puede ser enunciado como la tendencia de la percepción de cualquier objeto, aún desconocido por el sujeto, a ajustarse lo mejor posible a -- las experiencias del sujeto, de manera que lo percibido tendrá -- la mejor forma para las circunstancias; en otras palabras, que se buscará una coherencia y sistematización que excluirá todo lo que no puede ser integrado; para ponerlo con ejemplos fácilmente entendibles: la salsa de tomates que se usa en las películas para mostrar sangre en las escenas agresivas es percibida como san gre y no como lo que es.

En general es aceptado por los historiadores de la psicología que Kurt Lewin fue fuertemente influenciado por los teóricos de gestalt al elaborar su teoría, conocida con el nombre de teoría del campo. No desarrollaré en detalle las ideas de K. Lewin, pero baste con mencionar que mantiene justamente esta idea de estructura -como reacción y respuesta a las corrientes atomísticas

y positivistas en psicología- y que trata de aplicar sus principios a los comportamientos de la vida cotidiana de la gente. La teoría del campo hizo escuela en los EEUU y muchos teóricos de la psicología social fueron discípulos de Lewin o recibieron sus influencias de alguna manera, entre los que pueden mencionarse - en forma destacada a Barker, Bavelas, Cartwright, Deutsch, Festinger, Heider, Kelley, Lippitt, Newcomb, Schachter, White, Wright y Zander. Es justamente esa idea de que la percepción - - tiende a eliminar las contradicciones la que dio origen a teorías cognitivas correspondientes. Entre los autores mencionados, - algunos de ellos han construido específicas teorías al respecto: Heider, una teoría del equilibrio cognitivo (Heider, 1958); Newcomb, lo que él llamó teoría de los actos comunicativos (Newcomb, 1976) y Leon Festinger, su teoría de la disonancia cognitiva, que a su vez fue la que produjo un torrente de investigaciones en el área y sobre la que me detendré un poco más (Festinger, 1962).

Para Festinger, la cognición representa un amplio campo de fenómenos, desde lo que llamamos conocimiento -o más específicamente conocimiento científico- hasta las simples opiniones y creencias. Los elementos cognitivos son las cosas que una persona sabe sobre sí mismo, sobre los demás, sobre el mundo que lo rodea. Esas cogniciones pueden ser descompuestas en racimos de elementos o en elementos más simples, de manera tal que un par de elementos puede coexistir manteniendo entre ellos relaciones irrelevantes, consonantes o disonantes. Son consonantes cuando uno se sigue del otro y disonantes cuando están relacionadas de manera anversa (Festinger dice obverse, que en inglés puede tener el -- significado de doble negación -el obverso de 'todo s es p' es 'no-s es no-p'-). Menciono esto porque me parece que Festinger co quetea con la lógica, pero no se compromete a fondo con ella). Las hipótesis centrales de la teoría de Festinger son: 1) la pre sencia de disonancia da origen a presiones para reducir esa diso

nancia y 2) la fuerza de la presión para reducir la disonancia - está vinculada con la magnitud de la disonancia existente.

Hay que decir que en apoyo de su teoría Festinger realizó una serie de experiencias interesantes, en especial porque mostraron de alguna manera la aplicabilidad de la teoría a fenómenos de la vida cotidiana y la posibilidad de predecir algunos comportamientos. Sin embargo, tiene para mí algunas limitaciones: en primer lugar, no se especifica el valor que puede tener el proceso afectivo; Festinger habla de la importancia de los elementos cognitivos pero no dice sobre qué bases el propio sujeto y un observador independiente pueden establecer algún parámetro en relación a la importancia de los elementos. En cierta medida, es un retroceso con respecto a la teoría freudiana que hemos analizado. La posición de Festinger se me asemeja a la de Locke, donde las ideas se combinan siguiendo ciertas reglas de lógica elemental, pero donde no hay ninguna explicación sobre su origen ni las formas de esas comparaciones y sobre todo, no hay más que una confusa autorreflexión instrospectiva como fuente de datos (Locke, 1956).

Derivada de la anterior, hay una segunda objeción: no se especifica en ningún caso el grado o nivel de conciencia que los individuos tienen sobre sus cogniciones y, menos aún, si alguna de éstas son inconcientes y cómo operan específicamente. Me parece que Festinger es víctima de su propia trampa: como el hecho de introducir los elementos cognitivos inconcientes tiende a producir cierta contradicción, lo que para Festinger sería disonante, se ve obligado a dejar afuera esos elementos. Me parece, justamente, que es una combinación estructurada de elementos cognitivos y afectivos, concientes e inconcientes, lo que está presente en la construcción del conocimiento de un individuo cualquiera, lo que está en desacuerdo con los enfoques analíticos, pero esa no debería ser una objeción para un pensador cuyos orígenes se -

remontan a la gestalt.

Esta aproximación implica, de alguna manera, aceptar una continuidad entre el pensamiento de sentido común, el pensamiento "vulgar" y toda otra forma de pensamiento, por más elaborada que fuese. Tratemos ahora de ver cómo funciona ese pensamiento. De hecho, tropezamos aquí con una dificultad metodológica: ¿cuáles son las formas de expresión de ese pensamiento? o más bien, dada la omnipresencia de expresiones del llamado pensamiento vulgar, ¿cuáles de ellas tomar en consideración para el análisis y por qué?. Sin ánimo de optar por una decisión definitiva sobre el punto, incursionaré por lo que habitualmente se conoce como opinión pública. Tampoco profundizaré sobre este concepto -el de opinión pública- en cuanto a su dinámica en las sociedades modernas en relación a los sistemas políticos, lo que por sí solo es motivo de una o varias tesis; trataré simplemente de inspeccionar una forma de abordaje y sus posibilidades.

Las llamadas encuestas de opinión que se publican habitualmente en los medios de comunicación admiten, al menos implícitamente, un supuesto básico: que la gente expresa la realidad tal como es, o sea que lo que la gente dice que son las cosas es un reflejo de lo que las cosas realmente son. Analizaremos esto más adelante; mientras tanto, ¿qué dice la gente que son las cosas?

En las encuestas políticas se pregunta por preferencias electorales, generalmente, con alguno que otro elemento complementario en lo que hace a la ideología y valores. Como no hay aparentemente preocupación por entender por qué la gente piensa su realidad de la manera en que lo hace, el resultado está constituido por lugares comunes del pensamiento popular que tiene muy poco de explicación científica: lo obvio.

Tomemos como ejemplo un estudio hecho por el semanario francés L'Express a raíz de las elecciones francesas de 1978

(L'Express, 1978). Según el análisis, pueden obtenerse las siguientes conclusiones: primero, la diferencia entre el voto de hombres y mujeres es cada vez más débil, o sea que si en el pasado hubo alguna tendencia por parte de los votantes por la orientación "conservadora" esto ya no ocurre; segundo, que los jóvenes prefieren de manera clara a los candidatos y partidos "de izquierda"; tercera, que las diferencias entre las categorías socioprofesionales y las preferencias partidarias es cada vez menos clara. Si hemos estado atentos a la marcha de la política europea en los últimos tiempos es probable que nos preguntemos ¿es que acaso podría ser de otra manera?

Lo que quiero decir es que este tipo de estudios -y de análisis- sólo confirman lo que la gente cree que sabe y por eso además son aceptados -salvo por algunos individuos rígidos que se resistirán, paradójicamente, a los datos de las encuestas-. En una complicidad entre medios de comunicación, miembros de la sociedad y científicos sociales, la conciencia se solaza a sí misma.

Si preguntáramos por qué se dan estos resultados, nos encontraríamos con respuestas tan obvias como los que corresponden a las preguntas: que los jóvenes son siempre más innovadores, que las mujeres han tomado en los últimos tiempos conciencia de su papel, que las plataformas electorales o propuestas de los partidos tienden a representar los intereses de grupos o sectores cada vez más amplios, y así por el estilo. O sea que a preguntas obvias, respuestas obvias. Sería bueno que nos preguntáramos más a fondo el por qué: ¿por qué las mujeres han tomado conciencia -ahora -si es que realmente así es- y no la habían tomado antes?; ¿por qué tienen los jóvenes que ser más innovadores -menos conservadores- que los que tienen más edad?, y ¿qué significa ser conservador o innovador en política o en ideología?; ¿por qué -- los partidos han dejado de representar intereses definidos -vin-

culados a grupos o clases sociales- y tienden a ser más omnicom-
prensivos? Esta última cuestión se me hace especialmente intere-
sante a la luz de un análisis de lo que se ha llamado la concien-
cia de clase y su forma de presentación y dinámica en las socie-
dades contemporáneas.

Pero más grave aún es esta complacencia de la conciencia, por-
que los científicos sociales saben que, en general, la gente no
sabe. Sin necesidad de citar datos sobre el analfabetismo funcio-
nal, veamos cifras en relación a estudios específicos sobre lo -
que la gente sabe sobre el mundo. En dos estudios realizados en
EEUU (unomásuno, 1984, 1988) se demostró que el ciudadano medio
de ese país -que por la posición de poder que ocupa en el marco
del sistema internacional y por el tipo de organización política
que teóricamente tiene, debería contar con una población altamen-
te informada-, desconoce datos elementales. En el primero de los
estudios, se cita una encuesta de 1981 que denunciaba que sólo -
el .25 de los estadounidenses sabía ubicar geográficamente El --
Salvador -recuérdese que es el país que desde hace años EEUU es-
tá tratando de "salvar del comunismo"- y que una proporción aún
menor sabía que EEUU pertenece al pacto de defensa del Atlántico
Norte (OTAN o NATO). El segundo estudio es tan dramático como el
primero: .75 de los estadounidenses no supo ubicar en un mapa --
sin inscripciones el Golfo Pérsico -donde EEUU está viviendo una
no declarada guerra contra Irán- y .16 sostuvo que la URSS era -
miembro de la OTAN.

Otro estudio interesante es el presentado por Andrés Meza
(1988) sobre las peregrinaciones a la Virgen de Guadalupe. Aun--
que tampoco hay intentos de encontrar una explicación más profun-
da a las declaraciones de los entrevistados, se menciona que .83
de la población encuestada cree que las peticiones son concedi--
das, aunque sólo el .25 puede mencionar el caso de algún conoci-
do a quien le haya sido concedido algún favor. Se trata aquí de

la disonancia cognitiva inconciente a la que ya hice mención: la gente es portadora de cogniciones contradictorias de las cuales no tiene conciencia.

Creo que estos estudios -que podrían multiplicarse en casuística- nos muestran varias cosas:

1) que lo que guía el conocimiento que una persona está dispuesta a construir sobre la realidad que le rodea está determinado por su propio interés privado. Aquí entiendo por interés privado el grado de pertinencia -conciente o inconciente- que el tema o problema tiene con respecto a su inserción social. Esta última incluye, a su vez, las múltiples modalidades de estatus social que un individuo tiene en una sociedad como la nuestra y la consiguiente posibilidad de desempeño y competencia de los roles asociados. El proceso está sobredeterminado dialécticamente por las experiencias personales y las fuerzas sociales y es por éstas que pueden mostrarse las coincidencias que se evidencian (las proporciones relativamente altas de algunas respuestas coincidentes).

2) la brecha entre el conocimiento posible y el conocimiento "real" que en nuestras sociedades parece ser cada vez más grande. Por un lado, tenemos que en las sociedades de tradición oral el conocimiento socialmente necesario para sobrevivir está disponible para todos los miembros de esa sociedad y por lo tanto, es relativamente fácil para cualquiera de ellos saber todo lo que debe saberse. Me temo no sólo que eso no es posible en nuestras sociedades, sino que hay además algunas dificultades adicionales: el volumen cada vez mayor de conocimientos acumulados en cualquier área o disciplina y concomitantemente, la imposibilidad de discriminar sobre cuáles son necesarios e importantes o significativos y cuáles no (Podríamos poner como ejemplo algunas publicaciones especializadas, como el American Journal of Sociology y preguntarnos hasta qué punto su desconocimiento por parte de un

científico social es determinante para su éxito como científico y la respuesta, al menos para mí, es negativa). Pero lo que además se presenta, al menos en nuestra sociedad de comunicación masiva, es la interpenetración de opinión pública y conocimiento, como me parece que queda demostrado claramente en la encuesta -- francesa citada: la gente dice lo que los medios de comunicación le enseñan a decir. En otras palabras, que es un ejemplo de lo que Böckelmann llama "opinión pública fabricada", resultado en especial en las sociedades avanzadas del sistema de difusión de las ideas donde lo comunicable es la reducción del consumo cultural en virtud de los intereses públicos y privados (Böckelmann, 1983)

3) Que, de todas maneras, las relaciones entre conocimiento científico y conocimiento vulgar son más complejas de lo que a primera vista parece. Pero este tema merece un tratamiento más profundo y haremos un repaso de algunas posturas y tendencias.

Para empezar otra vez con los griegos, Platón (1941) estimaba que hay una diferencia entre el conocimiento que proviene de la aprehensión de lo que él podría llamar la esencia de las cosas y el conocimiento que proviene de la apariencia, que es un conocimiento intermedio. Tenemos, según Platón, un conocimiento del -- ser y por otro lado, el no-ser, que no puede ser conocido, pero hay una manera de conocer entre la ciencia y la ignorancia y ésta es la opinión. No entraré en detalles en el análisis de la propuesta de Platón, cuyos supuestos se me hacen hoy inconsistentes, sino que quiero remarcar que ya en su pensamiento estaba clara -- la idea de un doble tipo de abordaje del mundo de la realidad: el que se queda en lo que las cosas aparentan y el que capta algo que no es directamente percibido. Lo que implicaría una noción que todavía los empirismos no han asimilado: que el conocimiento --al menos el científico-- no puede quedarse con los datos de los sentidos sino que tiene que trascenderlos.

Más modernamente, muchos epistemólogos se han ocupado del tema. Quien, dentro del ámbito del pensar sociológico, fue quizá - el primero en plantearse este problema fue Emile Durkheim, en -- sus multicitadas Reglas (Durkheim, E. 1972). Retomando las enseñanzas de Bacon en su teoría sobre los idola, Durkheim insiste - en la necesidad de preservarse de las nociones vulgares o preconceptos. Advierte que el sentido común ha dejado de ser fuente de conocimiento en las ciencias no sociales y que es preciso incorporar esa actitud para la sociología: el sociólogo no debe temer a las conclusiones a las que llega luego de un trabajo analítico y sistemático, aunque estén en oposición con las opiniones más - arraigadas. Por ello propondrá, como corolario a su primera regla, la necesidad de desechar sistemáticamente todas las preno-- ciones. Durkheim era conciente de las serias dificultades para - cumplir con este requisito, causa de lo que él llamaba el sentimiento. Si pensamos que este texto fue escrito por lo menos cinco años antes de la aparición de La interpretación de los sueños y que todavía hoy muchas de las teorías sociales -en economía y en sociología, en especial- están impregnadas de un fuerte volun-- tarismo y de la idea incompleta del ser humano exclusivamente ra-- cional, no podemos menos que lamentarnos de que casi cien años - después no sólo no hayamos avanzado sino que hasta pareciera que hemos retrocedido.

Fuera del campo exclusivo de las ciencias sociales, Gaston Bachelard propuso en la primera mitad de este siglo una concep-- ción similar (Bachelard, G. 1972). Su punto de partida es la no-- ción de obstáculo: todo conocimiento supone avanzar a través de obstáculos, que no se derivan necesariamente de las característi-- cas fenoménicas del objeto de estudio de las ciencias, sino del proceso cognitivo en sí mismo. Todo conocimiento se produce en - contra (el subrayado es de Bachelard) de un conocimiento ante-- rior, destruyendo lo que se sabía. Es por ello que el conocimien-- to se producirá como un después, una vez que el aparato concep--

tual está en condiciones de captar "lo que hubiéramos podido pensar". El conocimiento científico implica un proceso por el cual construimos respuestas a preguntas. Toda ciencia debe asumir, de todas maneras, la pesada carga que supone asimilar de algún modo el conocimiento anterior; de allí que proponga una distinción -- fundamental entre el historiador de las ciencias y el epistemólogo: mientras el primero debe tomar las ideas como hechos y tomar todos los hechos, aún los mal interpretados como sólo eso, hechos, el segundo debe tomar los hechos como ideas. Todos los conocimientos adquiridos en el transcurso de la experiencia vital suelen constituirse entonces más en un obstáculo que en un avance: los conocimientos con los que llegan los alumnos a un determinado curso son con frecuencia un verdadero obstáculo, de allí que Bachelard postule la necesidad de repensar los mecanismos de una psicología de la irracionalidad y del error. Consecuentemente, existiría un corte epistemológico (*coupure épistémologique*) entre el conocimiento que proviene del sentido común y el que es construido de manera científica. La práctica que da origen a la ciencia produce un objeto de conocimiento distinto y se trata, - entre otras cosas, de evitar una ilusión muy frecuente: la del reconocimiento (subrayado de G. Bachelard), por la cual el objeto "antiguo", reconocido, impide la aparición del objeto que debemos conocer (Bachelard, G. 1973). La tarea de la ciencia será la de realizar inicialmente una verdadera catarsis, para proponerse, con espíritu abierto, colocarse en estado de movilización permanente para permitir la evolución de su propio conocimiento (De lo que quizá podemos deducir que, justamente, lo que distinguiría al conocimiento de sentido común de la ciencia es su carácter impermeable y cerrado).

La concepción de Bachelard será retomada, en el campo de las ciencias sociales, por L. Althusser (1977), quien concretamente aplicará la categoría de corte epistemológico a la obra de Marx, encontrando esta escisión entre lo que él llama el joven y el -

Marx maduro. La construcción del conocimiento supone, para Althusser, dos momentos básicos de la práctica teórica: la precientífica, donde los conocimientos son ideológicos y pertenecen a la prehistoria de la ciencia, mientras que hay una práctica teórica científica, cualitativamente diferente a lo anterior, que es la que se da en el proceso de constitución de la ciencia. La consecuencia, al igual que lo que podíamos deducir de Bachelard, es que las ciencias -toda ciencia- tienen un momento constitutivo -que se da históricamente y que, de alguna manera, anula el conocimiento anterior. El pensamiento althusseriano desarrolla otras ideas en las que no puedo detenerme aquí, pero que conducen, lamentablemente, a una versión rígida y a-dialéctica que no puedo compartir y que se derivan, a mi entender, de haber absolutizado la idea de corte epistemológico: es necesario pensar, a la luz -del análisis de la historia de las ciencias -de cualquier ciencia- que el proceso de corte epistemológico no es único sino que puede -como posibilidad que supone necesidad- presentarse más de una vez en una ciencia.

Una posición que difiere en algunos aspectos con las que aquí hemos presentado ha sido desarrollada por Alfred Schutz (1974a, 1974b). Partiendo de las ideas de Whitehead, según las cuales en la vida cotidiana la percepción del mundo responde ya a una organización, distingue dos niveles: el nivel del sentido común y el del pensamiento científico, en los cuales hay abstracción, generalización, formación e idealización, procesos que implican, en los dos niveles, que los hechos que se toman como la base para -el posterior desarrollo teórico, son siempre hechos interpretados. La diferencia estaría dada en la separación entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, para lo cual apela al -- concepto de relevancia: mientras para las moléculas o átomos los hechos seleccionados por el científico carecen de relevancia, en el ámbito de las ciencias sociales no podemos decir lo mismo: los hechos y sucesos seleccionados por el investigador serán de

importancia para los seres humanos que viven en él. Yo agregaría dos cosas: primero, que la relevancia es un proceso social en sí mismo y que si bien en las ciencias naturales no cuentan los átomos y demás elementos, también la relevancia está dada por el -- sistema social, o sea que la relevancia se presenta en los dos -- tipos de ciencias, pero afecta de manera diferente a ambas en -- virtud del objeto y los hechos pertinentes; segundo, que en las ciencias sociales las consecuencias no se limitan a la teoría -- científica, sino que involucran los comportamientos y sus consiguientes efectos sobre las construcciones teóricas.

Pero hay otra consecuencia importante de esto: mientras las -- construcciones del científico de las ciencias naturales se refie-- ren a objetos de la vida material, en el caso de las ciencias so-- ciales sus objetos son construcciones tomadas de otras construc-- ciones, que son las del sentido común. De manera que las cons-- trucciones de las ciencias sociales son construcciones de un se-- gundo nivel. Parecería que es esto lo que lleva a Schutz a soste-- ner que las ciencias sociales deben abordar la conducta humana y la concomitante interpretación de sentido común, o sea que se -- trata de dos niveles: lo que los hombres hacen y las razones que tienen o creen tener para hacerlo. Para un nivel epistemológico significativo de la ciencia en cuanto tal esto tiene consecuen-- cias que abordaré en otro lugar; por el momento quiero dejar cla-- ro que para Schutz el conocimiento de sentido común, aunque no -- necesariamente se incorpora a la ciencia social, debe permanecer como un elemento necesario a ésta para una correcta interpreta-- ción del comportamiento humano.

Para Piaget, la asunción del conocimiento vulgar tiene otras características: partiendo de la idea central de que las opera-- ciones intelectuales siempre se producen en estructuras de con-- junto, en el individuo este proceso está también determinado por procesos colectivos que lo condicionan. Para cada individuo es--

tas operaciones, que constituyen sistemas o estructuras de equilibrio precario, atraviesan una serie de estadios. Las operaciones son acciones interiorizables, en el sentido de que son comportamientos que pueden llevarse a cabo sobre elementos materiales del mundo exterior y también que pueden ser ejecutadas mentalmente (Piaget, 1974, 1953).

Un aspecto importante de ese proceso está dado por la aparición del lenguaje, condición necesaria pero no suficiente para la culminación de este sistema de operaciones. Piaget piensa que estas operaciones son anteriores al lenguaje, que ya en el primer estadio, que él denomina sensorio-motriz, están prefigurados aspectos de nociones necesarias para la aprehensión de lo real - sin que el lenguaje deba jugar un papel determinante; más aún, que esas operaciones se mantienen relativamente independientes - del lenguaje y por lo tanto, inafectadas por éste. Para la formación del pensamiento Piaget propone una función simbólica, que se manifiesta en toda una serie de comportamientos -en el juego del niño, p. ej.- y que no necesitan del lenguaje o, más aún, - que superan a veces las limitaciones del lenguaje. Sin embargo, el lenguaje va a jugar un papel fundamental en los procesos que corresponden al estadio de desarrollo más avanzado, que corresponde a la denominación de formal abstracto o proposicional; esto es así porque en este nivel ya no operamos con objetos concretos sino con proposiciones o hipótesis que son enunciadas verbalmente (Piaget, J. 1973). Estas ideas de Piaget dejan una serie de interrogantes, algunos de los cuales fueron anticipados por él mismo, pero aquí mencionaremos dos: la primera es sobre el -- origen mismo del lenguaje, en especial de las estructuras gramaticales. En un debate célebre, algunos pensadores como Chomsky -quien, por otra parte, reiteró sus conocidas opiniones al respecto- plantearon sus dudas sobre las características puramente "constructivas" del desarrollo del sistema, en especial en lo -- que hace a las reglas de producción y comprensión de las frases

gramaticales, que presentan un carácter uniforme, espontáneo y - complejo (Piatelli-Palmarini, M. 1979). Es una cuestión donde me pronuncio como totalmente incapaz de decidirme (¿son sólo éstas las posibilidades?).

El segundo aspecto tiene que ver con la naturaleza misma de - los fenómenos sociales, de las estructuras de relaciones que están involucradas y del papel que el lenguaje juega en ellas: si bien en los objetos materiales, concretos, las acciones del individuo desde el momento mismo de su nacimiento y posterior desarrollo se realizan sobre los mismos objetos (lo que vimos con Schutz), los elementos de lo social no se presentan de la misma forma; la corrección a las expresiones lingüísticas o la inafectabilidad de la que habla Piaget, no me parece que procede de manera similar, ya que lo social no es corregible por la experiencia de la misma forma que el llamado mundo de la naturaleza. Para ponerlo con un ejemplo, mientras la expresión "aquí hay más - agua que en el otro recipiente", que puede ser corregida en un - momento dado, no es equivalente a "este hombre es una persona -- con la que se debe tratar" que no puede ser corregida por los -- mismos mecanismos o acciones; el lenguaje implica un modo particular de tomar perspectiva en el conocimiento de lo social y una manera de aprehenderlo.

Lo social está presente en el problema del conocimiento desde dos puntos de vista distintos y complementarios, en la imagen de Piaget: por un lado, hay un conocimiento de lo social que vale - la pena estudiar; y por otro, dado que el conocimiento humano es una obra colectiva, la vida social es un factor esencial en el - proceso de construcción y posterior crecimiento de los conocimientos, ya sean científicos o no. El conocimiento de lo social será la sociología, cuyo defecto principal o mayoritario, es el de haberse constituido como desde la conciencia o el discurso, - sin reparar que el pensamiento -tanto en la vida individual como

en la social- procede de la acción; en otras palabras, mi interpretación es que lo que Piaget nos quiere decir es que el conocimiento sociológico se ha constituido desde lo que es tomado como la conciencia, lo que los seres humanos creen que son las cosas con las cuales se relacionan, sin discriminar que esa conciencia -o el discurso que da cuenta de ella-, pueden no coincidir (de hecho nunca lo hacen) con lo real de lo que intentan dar cuenta. Implícitamente, se presenta otra vez la distinción entre lo que podría ser aceptado como el conocimiento vulgar existente y el conocimiento sociológico, con el agregado, para Piaget, que mucho de este conocimiento sociológico es sólo conocimiento vulgar que no ha podido romper con sus condicionamientos (sobre el conocimiento sociológico posible que Piaget admite o propone haré un análisis más profundo en la próxima sección, Antecedentes II).

Para cerrar esta primera sección de antecedentes, en lo que hace al pensamiento vulgar en la comprensión de lo social, me referiré brevemente a un reciente trabajo de Boudon(1988) que plantea un enfoque un tanto original al respecto. Para Boudon el pensamiento vulgar o de sentido común tiene un rol mucho más importante que el que suele concedérsele, en especial en el caso de las ciencias sociales. Por otra parte, si hiciéramos un esfuerzo por comprender de qué modo estas nociones de sentido común están presentes en el pensamiento científico de lo social, las teorías que dan cuenta de ello serían a su vez percibidas de un modo diferente. Estos principios de sentido común, dado que se nos presentan como de validez universal, son percibidos de un modo metaconciente (es curioso que Boudon no quiera emplear la idea de inconciente, que dado el uso en que se suele ubicar habitualmente, cabría aquí). La fuerza de estos principios reside en que en la vida cotidiana operan de mane a eficaz, ya que resuelven incógnitas básicas que, de alguna manera, dan sentido a la vida: sería difícil para un individuo sobrevivir en medio de los desafíos de la vida cotidiana si no creyera que "la verdad es única" o que -

"todo tiene una causa". Implícitamente, Boudon está cuestionando las ideas de verdad y causa de la filosofía de la ciencia contemporánea; sin embargo, justamente sobre este punto, me parece que también hay mucha confusión y ambigüedad: los conceptos de sentido común y su probable construcción son tomados como la base para una reflexión epistemológica más profunda, como por ejemplo - cuando Popper habla de los cuervos o cosas por el estilo. Sin embargo, no quisiera caer en el mismo error y al menos en lo que - hace a lo conciente, no incluiré en este trabajo de tesis ninguna discusión sobre la epistemología científica, la que quedará - implícita, en la medida en que es obvio que hay una que se presenta de manera inconciente.

El hecho es que, para Boudon, estos principios que pueden reclamar más o menos legítimamente validez universal en el ámbito de lo cotidiano, no tienen tal en el contexto científico y además, que mientras en la vida cotidiana las consecuencias de asumirlos como tal son irrelevantes, en el ámbito científico esto - produce malinterpretaciones y dificultades que afectan de manera más trascendente al ejercicio de la ciencia.

Para ejemplificar las consecuencias que tiene asumir implícitamente un principio como "la verdad es única", Boudon toma un -- ejemplo de Simmel -que también puede encontrarse en Bachelard (1973), formulado de una manera un tanto diferente pero en el -- fondo con la misma intención metafórica- por el que un árbol del tipo palmera no es el mismo objeto para un botánico o un químico o un geógrafo, de manera que es posible que diferentes explicaciones de un fenómeno sean todas verdaderas y, de ese modo, contradecir el supuesto de origen popular (vuelvo a insistir en que es la idea misma de verdad la que es ambigua en la actual filosofía de la ciencia). De modo que, en principio, admitiendo que -- hay una diferencia entre el conocimiento ordinario y el conocimiento científico, lo que Boudon propone es que las interferen-

cias del primero sobre el segundo son más importantes y fuertes de lo que a menudo se concede y que deberíamos tomar una actitud más vigilante sobre este punto.

Antecedentes (11)

Otro modo de acceso a lo social es la concepción que lo social ha tenido en el ámbito de lo que podríamos llamar la reflexión científica. Como ya lo he aclarado, no es mi propósito discutir en este trabajo el concepto de la ciencia y mucho menos, - proponer uno específico. Cuando digo ciencia o científico - y un poco en la línea de lo que quedó expuesto en los antecedentes (I)-, solamente me referiré a lo que no fue producido como conocimiento vulgar y que ocupa un lugar en cualquier libro de texto sobre historia de las ciencias sociales, aunque no se tratará -- tampoco de una historia lo que intentaré hacer aquí.

Un tema que preocupaba mucho a Platón (1941) en su diálogo sobre La República es el de la socialización de las jóvenes generaciones. Negando la realidad de los cambios, piensa que es necesario adoptar una disciplina estricta en la formación de los niños para evitar que se relajen las costumbres y que al llegar a adultos se conviertan en insumisos o rebeldes a las leyes. O sea que las primeras reflexiones sobre el sistema social no pueden superar el pensamiento de sentido común que, lamentablemente, se mantiene en algunos casos hasta nuestros días. Se deduce de estas - ideas platónicas que es necesario mantener las cosas sociales como están -sean leyes o instituciones-, que los niños deben ser - adiestrados para no cuestionar las instituciones sociales, que - estas instituciones son el resultado de quién sabe qué mágicas - composiciones, pero de todos modos inalterables, que los niños -o los seres humanos- tienen una tendencia "natural" a desviarse, que la mejor forma de educar es imponer un sistema riguroso y muchas cosas más por el estilo. Por cierto que no hay -no puede haber- un cuestionamiento a estas ideas, a su posible origen, a la forma en que son o no aceptadas y, correspondientemente, se las acepta como válidas y en lo que cabe, "científicas". No hay ni - siquiera la posibilidad de cuestionar la validez en sí misma:

las ideas que circulan socialmente son, cuando más, sometidas a cierta modalidad de corrección por lo que se estima es el juicio lógico, pero sin establecerse los supuestos.

Hay, además, en toda la elaboración platónica otro elemento - que tampoco hemos podido erradicar -y quizá eso sea imposible- y es la actitud moralista, para llamarla de alguna manera, que permea toda su concepción sobre el estado. Se trata de orientar, dirigir, encauzar y, a veces, obligar a los individuos de una sociedad a realizar un cierto comportamiento: todas las consideraciones, aún las que tienen un alto componente utópico o idealista, se dirigen a conseguir ese comportamiento moral ideal que -- aseguraría el adecuado funcionamiento de las sociedades. Con esto se marcan, a su vez, dos ideas que se mantendrán hasta nuestros días de manera incuestionada: que la sociedad y su estabilidad y "buen" desempeño son el resultado de los comportamientos individuales, recurriendo a la tan usada falacia de composición o generalización; pero, en segundo término -y esto me parece más grave en cuanto a sus consecuencias-, la idea de que el científico social y su ciencia deben constituirse en una especie de guía moral para la sociedad, orientando los comportamientos y confundiendo los planos de la explicación con los de la acción.

Sin embargo, podemos encontrar en Aristóteles (1941) una posición diferente: en el primer capítulo del libro segundo de La Política, se pregunta sobre lo que puede concebirse sobre el mejor estado posible -más bien, sobre la mejor constitución- y propone como método estudiar tanto a los Estados que parecen tener las mejores leyes como las constituciones más notables imaginadas -- por los filósofos. El párrafo, que no ha obtenido mayor importancia por parte de los científicos sociales posteriores, me parece significativo en más de un aspecto: metodológicamente, está presente una clara indicación técnica: se trata de formular estudios comparativos, analizar | las sociedades que parecen mejor or-

ganizadas para tratar de extraer de allí indicaciones adecuadas para la propia y también hay una preformulación de los tipos - ideales weberianos; las constituciones imaginadas por los filósofos no pueden ser otra cosa que una propuesta de desarrollar un modelo lógico racional que funcione como meta y elemento de comparación. Pero también hay consecuencias epistemológicas: el Estado y la Sociedad no son cosas dadas en sí mismas, sino que son cosas a hacer, a construir, son derivadas de la asociación entre los hombres que, de alguna manera, pueden determinar voluntariamente cuáles son las mejores formas de asociación y elegir libremente sobre ellas: aunque peque por el exceso de acentuación en lo opuesto, no hay ya un determinismo a-histórico como en Platón, sino la aceptación de que las sociedades pueden cambiar y de hecho así lo hacen y por lo tanto, que no es la misma a través del tiempo. Hay implícita, entonces, una aceptación de la relatividad en lo que hace a la comprensión del fenómeno social; hay estados buenos y mejores, hay por lo tanto malos y para todos existe la posibilidad de cambio.

Bien es cierto que este párrafo se contradice con -quizá- casi todo el resto del libro, pero no puede negarse que hay allí, entonces, una forma preliminar de conciencia, la idea de otras - posibilidades. El resto del libro servirá para que Aristóteles - sostenga que hay seres destinados a mandar y obedecer, que el Estado procede de la naturaleza y cosas por el estilo. Sin embargo, podríamos preguntarnos por qué pudo haber intuído Aristóteles -- que estudiar a otros grupos y sociedades puede dar las claves para entender la propia. El argumento de que la sociedad griega de la época era el punto de confluencia de las culturas del Mediterráneo -y otras- con todo y ser una explicación plausible, no me parece completo, porque ese argumento es válido para todos los - otros griegos, incluido Platón, y de quien acabamos de ver que - no poseía una opinión coincidente. Las circunstancias pueden llevar a los individuos a formular observaciones inteligentes o ade

cuadas sobre su sociedad y sobre sí mismo, pero no siempre es -- así y mucho menos un acto dependiente de la voluntad.

Si analizamos más a fondo el texto de Aristóteles, nos encontraremos con una serie de contradicciones; por ejemplo, que el Estado es una asociación pero luego que es un hecho natural, que la naturaleza lleva a los hombres a asociarse pero que hay hombres hechos sólo para obedecer, que hay individuos con voluntad pero otros sin ella (mágicamente explicado), que lo antiguo o la costumbre deben ser rechazados pero que ley debe formar hábitos perdurables y así por el estilo. Algunos estudiosos han querido ver en estas expresiones un "estilo aristotélico" o sea una forma de expresar puntos de vista divergentes sin tomar partido por ellos. Me parece que no es necesariamente así: en muchos pasajes del texto Aristóteles toma partido concreto contra todas las ideas que no comparte: ataca a Platón por idealista al proponer una comunidad de bienes que para Aristóteles es a todas luces inviable por hacer desaparecer la propiedad, la cual constituye para él uno de los móviles básicos del comportamiento humano. También hace lo mismo con otros pensadores y otras propuestas, de manera que el argumento me parece muy endeble; si analizamos a fondo todo el texto en una visión más estructural, me parece que se puede tener la sensación que produce una charla de cantina o de café: un conjunto de opiniones yuxtapuestas, muchas veces contradictorias, algunas no pertinentes, sin mayores fundamentos o al menos, sin un análisis lógico de sus supuestos, pero que todas juntas conforman un cuerpo de creencias más o menos compartido por una sociedad; en otras palabras, una muestra concreta del pensamiento de sentido común.

Dado que, reitero, este texto no pretende ser una historia de la sociología ni las ciencias sociales, me saltaré todo el período histórico que va desde aquí hasta el siglo XIX, para retomar el análisis con Comte. La elección de éste se debe a que en algu

nos círculos, especialmente los franceses, se lo tiene por el "padre de la sociología" sólo por haber acuñado el término y aunque, como he sostenido muchas veces, el bautismo no es el parto, lo tomaré como el pensador que intenta reformular una base científica para la sociología.

Comte, que nace en Montpellier al filo del siglo XIX y que -- llevó una vida bastante "curiosa", escribió una gran cantidad de obras que Raymond Aron ha dividido en tres etapas, caracterizadas por sus tres obras principales (Aron, R. 1976). La primera, centrada en los Opuscules de philosophie sociale: Sommaire appréciation sur l'ensemble du passé moderne, el joven de apenas veinte años reflexiona sobre la Europa de su época, que supone -- pertenecer a un tipo de sociedad que está a punto de perecer: en efecto, la sociedad teológica, dominada por la Iglesia Católica, debe dar paso a una sociedad científica donde los sabios deben -- reemplazar a los sacerdotes en la formulación de los fundamentos y las bases morales del orden social. La crisis de la sociedad -- es el resultado del choque entre estas dos grandes síntesis.

En la segunda de las etapas, dominada por el Cours de Philosophie Positive, publicado entre 1830 y 1842, profundiza -- los temas de sus trabajos de juventud, haciendo de la historia -- de Europa la Historia de la humanidad, sin el menor cuestionamiento, de manera tal que la sociedad industrial europea del siglo XIX posee un carácter ejemplar, es el modelo que deberían -- adoptar todas las sociedades que deseen crear riqueza. La industria, como resultado de la organización del trabajo sobre bases científicas, debe implantarse en todas las sociedades. Las consecuencias negativas de ello, la aparición de grandes masas urbanas de proletarios, son sólo un desajuste que debe atribuirse a la mala organización de la sociedad industrial y puede corregirse mediante reformas.

En el Cours aparecen de nuevo lo que para Comte son las dos --

leyes fundamentales de la sociedad: la de los tres estados y la de la clasificación de las ciencias. La ley de los tres estados es una ley que corresponderá a la filosofía de la historia y reproducirá un esquema que parece haber sido un lugar común entre los científicos del siglo XIX, aunque sus antecedentes pueden si tuarse en Aristóteles, con su recuperación por Montesquieu y lue go Adam Smith; en esencia, se trata de encontrar grandes perío-- dós para la historia y la humanidad, como si se tratara de atra-- par simbólicamente las estructuras de lo real. La clasificación de las ciencias corresponderá a la epistemología o filosofía de las ciencias y pretenderá ser una muestra del orden de aprehen-- sión de los objetos, porque así como éstos pueden clasificarse - desde los más simples a los más complejos, así también las cien-- cias que dan cuenta de ellos. Pero hay además un intento moral: si las leyes mencionadas se han demostrado -cosa que Comte cree haber hecho- válidas en el ámbito de la naturaleza, también de-- ben imponerse en el sistema social y político. El sistema de - - ciencias culmina en la ciencia que tenga la prioridad sobre el - todo y esa ciencia será la sociología, cuyo objeto es la histo-- ria de la especie humana. Pero esta ciencia es una ruptura, como lo son las matemáticas y la física y así como los sabios imponen su criterio en las primeras, así también deben imponerse en las ciencias sociales.

La tercera etapa del pensamiento comteano se expresa fundamen-- talmente en el Systeme de politique positive, donde hay ciertos cambios en el estilo -aunque Comte introduzca en el Systeme algu-- nas de sus obras de juventud-. Se plantean aquí sus nociones de estática (orden) y dinámica (progreso) como los pilares de toda sociedad.

Creo que es claro para cualquiera que hay muchas cosas más en el pensamiento comteano pero para lo que aquí me propongo esta - exposición me parece suficiente: hay algunas nociones simples de

sentido común que casi sin ningún tipo de cuestionamiento han sido aceptadas por todos los científicos, entre ellas, la idea de la simplicidad misma de la materia frente a otros niveles de organización; no pretendo insinuar aquí lo contrario, sino simplemente señalar que esta idea, que ha sido aceptada sin discusiones, debe trabajarse más: ¿en qué sentido hay simplicidad en el objeto de estudio? ¿en qué sentido un átomo es más "simple" que un organismo? Sin pronunciarme aquí sobre esto, debemos reconocer, de todos modos, que la pretensión de los científicos sociales ha sido, en muchos casos, encontrar esos principios simples; dicho de otra manera, encontrar un número mínimo de leyes generales -si es posible, a lo sumo una o dos- que den cuenta de todo el sistema social y me pregunto: ¿acaso no es esto simplicidad?

Otro aspecto es el de la identidad: un obsesionado por la identidad de su pensamiento -el incluir textos de juventud en la madurez no revela más que esto- hace de la identidad de su sociedad, la europea del siglo XIX, un punto clave de su sistema de comprensión del mundo. La identidad es un concepto que aplicado a las sociedades puede conducir a peligrosas cristalizaciones, que en el caso de Comte se traducen en una obligatoria ley que deberá ser recurrente para todas las sociedades: no hay otro camino, salvo que admitamos el desorden. El hecho de hacer de la propia historia la Historia es un retroceso con relación a la concepción aristotélica ya analizada: pensarse a sí mismo como modelo en lo social es no haber superado esa forma de narcisismo que se llama etnocentrismo y que tantas desgracias ha costado y cuesta a la humanidad.

El último elemento es el epistemológico: ¿por qué será que en ciencias sociales no parece posible construir ningún sistema sin comenzar por aclarar los aspectos epistemológicos? Mientras que grandes teóricos de la física -Galileo, Newton, Einstein- no dedicaron al problema ninguna reflexión importante -si se excep-

túan las dos cuartillas de Newton, totalmente intrascendentes, por otro lado-, parece que no es posible el pensamiento social o humano sin deslindar esta cuestión; y aún algunos que le dedicaron muy poco espacio, como Marx o Freud o Lévi-Strauss no dejaron de expresar sus puntos de vista en algún momento. Pero la epistemología de Comte supone que las ciencias son únicas en su metodología; que el objeto de estudio no presenta dificultades especiales o diferentes en uno u otro caso, aunque sí expresa, a otro nivel, una diferencia: entre el conocimiento científico y el que no lo es y le otorga al primero una primacía no sólo teórica sino también en la acción.

Por último, hay otro elemento importante en el pensamiento --comteano: que asimila lo que podríamos llamar tipos de mentalidad a estructura social. Lo interesante es que, sin discutir si es correcto o no, lo que hay metodológicamente es una metáfora; se combinan dos niveles de expresión, el de las mentalidades y el de las estructuras sociales y se asimila uno a otro. Claro --que además hay otros elementos: la mentalidad tendría primacía --sobre la sociedad, de manera que las conciencias determinarían --las relaciones sociales.

El otro gran pensador del siglo XIX es Marx. Es tanto lo que él ha escrito --y mucho más lo que sobre él o a partir de él se escribió-- que es imposible hacer aquí ni siquiera un resumen de su pensamiento; sólo me limitaré a señalar los aspectos de ese --pensamiento que me parecen más importantes para mi argumentación. En primer lugar, lo social es preexistente al individuo y lo conforma; por lo tanto, los individuos no pueden decidir voluntariamente ni la sociedad en la que quieren nacer ni la pueden hacer enteramente a su gusto por más buena voluntad que pongan en ello (MARX, K. 1976). El individuo es algo que está relacionado con --la cultura, en la medida en que ésta es la que le dará su categoría de tal y el conjunto de relaciones que establecerá con otros

individuos, relaciones tales que conformarán la estructura social. Lo importante es que estas relaciones determinarán a su vez, en un complejo proceso, las necesidades humanas y su forma de satisfacerlas, que darán origen a otras necesidades. Aún incluyendo entre éstas a la de reproducción social, estos procesos se verifican sin que los hombres tengan conciencia sobre ello -- (en este último punto pensemos cuán relativamente reciente en la historia humana es el control de nacimientos y cuántos nacimientos del mundo de hoy son todavía resultado de cosas no sabidas, productos de una racionalidad -forma de cálculo- que el hombre no conoce). Esto es así porque el hombre, al nacer, se ve reflejado en otros hombres y es por este reflejo que adquiere conciencia de sus necesidades y por lo tanto, de sí mismo (MARX, K.1975) Porque las necesidades no sólo se satisfacen mediante objetos materiales sino que todo objeto que circula en el intercambio entre los hombres puede satisfacer la necesidad llegando sólo a la imaginación. De aquí se constituye la idea de que el intercambio será fundamentalmente simbólico, donde los elementos intercambiados son símbolos de una relación. Esto es lo básico del valor de cambio: al igual que en el lenguaje, los elementos que se intercambian valen por las relaciones sociales que anudan, pero no -- pueden convertirse en un objeto que puedan ser apropiado, porque de esa manera dejaría de cumplir su cometido y perdería a su vez, valor. Es lo que ocurre en el lenguaje del psicótico, donde el signo sólo tiene valor para él; atesorado, deja de ser tesoro (por ello es que nos cuesta tanto entender al psicótico y por -- ello también que los excluimos socialmente: no tienen nada para intercambiar). El problema se plantea cuando la mercancía -una mercancía en particular- es sacada fuera del sistema para convertirse en el equivalente general del cambio. Quizá para entender esto mejor debemos recurrir a aquellas poblaciones en que esta -- mercancía todavía juega un doble rol: como mercancía destinada -- al intercambio y como equivalente general. Godelier (1978) señala que a comienzos del siglo (!), al analizar el potlatch y el -

kula, Boas y Malinowski llevaron a la antropología a modificar - su visión de las sociedades de tradición oral, al descubrir que en estas sociedades también había objetos preciosos que se acumu- laban. Después de un detenido examen, se llegó a la conclusión - de que esos objetos tenían una doble naturaleza -a la luz de nuestra conceptualización- ya que eran a la vez y no, una moneda. En general, habían sido obtenidos a partir de un trabajo - a ve- ces muy laborioso- y poseían, dado que estaban destinados a ser objeto de intercambio, un valor de cambio. Para ilustrarlo con - un ejemplo, presenta el caso de los baruya de Nueva Guinea, un - grupo con fuerte déficit en sodio en su dieta ordinaria y que fa- brican sal a partir de las cenizas de una planta (coix gigantea koening) en un largo proceso ritualmente establecido que incluye la división sexual para ciertas tareas. Esta sal es destinada -- luego al intercambio pero asume en él una serie de funciones com- plejas, ya que es al mismo tiempo una mercancía valiosa como ob- jeto de uso y de cambio, para ser usada tanto en ceremonias espe- ciales cuanto en el comercio con extranjeros, tanto como produc- to destinado a los otros como para-sí. Es el carácter de objeto precioso lo que permite incluir a este elemento en la categoría de moneda, pero lo significativo es que no es sólo objeto precio- so porque sea escaso sino por todo el ritual destinado a su pro- ducción, o sea la aparición de la función simbólica. En este ca- so, queda claro que la moneda de sal es y no es moneda a la vez, pero por ello es importante, porque muestra cómo puede consti- tuirse como tal. Volviendo a nuestra época contemporánea, a par- tir de aquí podemos explicar algo que los economistas clásicos - son incapaces de explicar: ¿por qué sube el oro en las amenazas de crisis internacionales o catástrofes?

Por ello, en el sistema capitalista, el objeto a intercambiar se no es trocado por otro objeto sino por un objeto que simboliza los otros objetos y que representa una relación social (Marx, K. 1976). Lo interesante es que esta relación social se impone a

los individuos como "natural" y por lo tanto, sin que los individuos puedan tomar conciencia de su significado "real"; o sea que mientras una relación como la del señor feudal y el siervo puede ser imaginada, las relaciones entre los individuos a partir del dinero escapan a su posibilidad. Son presentadas simbólicamente -por medio de ideas, dice Marx- y se aceptan como eternas. O sea que relaciones construídas históricamente a partir de las relaciones humanas se convierten en símbolos que se imponen a los individuos y que son pensados por éstos como en sí, como valores dados. De manera que lo que ahora tenemos no son ideas -en el sentido más elemental de este término, como actos concientes de conocimiento- sino símbolos, signos cuyo significado es el resultado de esas relaciones históricamente dadas pero no concientes. Pero, las relaciones humanas, al transformarse, transforman esos símbolos que de alguna manera las predeterminaban. Por ello Marx buscará la posibilidad de transformar esas relaciones sociales -de una manera conciente. De no ser así, las transformaciones son posibles sólo porque las mismas relaciones sociales, al generar oposiciones, incongruencias y contradicciones determinan cambios que esas mismas relaciones no pueden prever ni controlar. Creo que, de algún modo, el ideal de Marx era hacer concientes estas relaciones para asegurar así a los seres humanos el dominio de su Historia; en otras palabras, que si los seres humanos fuesen capaces de tomar conciencia de la forma en que las relaciones sociales se les imponen, podrían optar por una racionalidad que fuera controlada por la misma humanidad (y el pecado que cometió fue el imaginar que con sólo advertirlo o mostrarlo de una manera conciente y racional, podría ser revertido).

Implícitamente hay también aquí una epistemología aunque en algunos pasajes de su obra Marx se referirá de manera más directa a ello: lo que pensamos, resultado de nuestra inserción social, es una relación imaginaria pensada así porque no tenemos otra posibilidad de pensarla de otra manera; sólo un particular

trabajo sobre ese imaginario puede llevarnos a rescatar lo que hay en él de representación adecuada de lo real y lo que es el producto de esa inserción histórica y socialmente determinada; de manera que, aunque parezca contradictorio, las categorías de pensamiento son dadas socialmente pero también son producidas -- por el individuo y este proceso es el resultado de la búsqueda de correspondencia entre las categorías de lo pensado y las del pensamiento.

Por cierto que en el pensamiento marxiano hay muchas más cosas; una teoría del hombre que ha sido caracterizada como de fuerte contenido "humanista" (Campbell, T. 1985), en virtud de la esperanza de Marx en el desarrollo de las potencialidades del ser humano -unido a la implícita aceptación de la tesis rousseauiana de una "naturaleza tácitamente buena"-; una concepción de la sociedad como escenario de conflictos prácticamente irresolubles de no adoptarse una conciente modalidad de relación; una división estructural de la sociedad donde las fuerzas de producción -no la economía, como algunos ligeramente sostienen-, son el elemento dinamizador de todo el proceso; una incompleta teoría de la dinámica de las clases sociales y su conflicto y quizá muchas cosas más.

El pensamiento de Marx fue el fantasma contra el cual casi todos los científicos sociales han luchado: las ideas desarrolladas por Marx, ya sea porque provocaron adhesión u oposición, motivaron a los científicos sociales a crear teorías alternativas y, quizá lamentablemente, pocos fueron los que intentaron recuperar de una manera creativa sus concepciones; sus seguidores en general reificaron su pensamiento -con lo cual quizá demostraban que habían entendido bastante poco de él- y sus críticos y enemigos trataron de demostrar de cualquier manera la sinrazón de sus argumentos; en muchos casos construyendo imaginariamente un modelo que según ellos era el marxiano -operación que se ha repetido

hasta el cansancio en las polémicas teóricas, no sólo en las - - ciencias sociales- y en otros casos oponiendo ciertas ideas de - sentido común como resultado de la operación de salvaguardar sus propios intereses -imaginarios o no-; lo cierto es que por exceso o por defecto las ciencias sociales no serían lo que son sin su pensamiento -para no hablar del mundo real, que tampoco sería igual-.

Alguien a quien cierta tradición de pensamiento sociológico - ha colocado como el antagonista de Marx ha sido Max Weber. La obra de Weber es también bastante amplia y ha sido dividida en - cuatro categorías: en primer lugar, la que corresponde a sus análisis sobre el objeto y método de las ciencias sociales, los que incluyen una serie de reflexiones sobre las relaciones entre la ciencia, la política y la sociedad; segundo, las obras que se refieren a hechos históricos, historiográficas, incluyendo su historia económica general; tercero, sus trabajos sobre sociología de la religión, de las que destaca su muchas veces citada y analizada La ética protestante y el espíritu del capitalismo y por último, su obra fundamental "Economía y sociedad" (Aron, R.1976).

Para Weber (1974) la sociedad es un tipo especial de relaciones sociales, las que a su vez son una pluralidad de acciones sociales recíprocas. Una acción social implica una conducta humana con sentido subjetivo, o sea que está referida a la conducta de otros; esta acción social puede presentarse en cuatro modalidades: 1) racional con respecto a fines, 2) racional con respecto a valores; 3) afectiva y 4) tradicional. Una vez definidos estos tipos de manera más extensa, M. Weber aclara que muy raras veces una acción social estará orientada de manera exclusiva por alguno de estos tipos y que, por otra parte, no se trata de una clasificación exhaustiva sino que son tipos conceptuales, elaborados para facilitar la investigación sociológica -aclaración que, por otro lado, casi ninguno de sus lectores toma en cuenta-.

En primer lugar, debemos remitirnos, para intentar entender - este párrafo, a las propias ideas de Max Weber al respecto. Se trata, como él dice, de tipos conceptuales. En muchas partes de su obra -en ésta, Economía y Sociedad, pero también en sus escritos metodológicos; cfr. M. Weber: 1973)- hará referencia a este tema: los tipos ideales son tipos puros, construidos mediante la operación de resaltar -se entiende que concientemente- ciertos - elementos de la realidad, de manera tal que el tipo ideal debe - orientar la formación de hipótesis, pero no reemplazar a éstas. Sería algo así como los modelos que construimos en estadística: la curva normal es un modelo teórico al cual remitimos los datos obtenidos mediante la observación empírica y de acuerdo a la - - coincidencia o no de ambos deducimos hipótesis y otras consecuencias teórico-metodológicas. Los problemas derivados de esto son: primero, que no todo el mundo ha entendido la intencionalidad de Max Weber y por lo tanto, ha discutido los tipos ideales como si fueran reales; segundo, que el mismo Weber no siempre aclara - - cuando se trata de estas construcciones ideales o de las observaciones de lo real; tercero, que las propuestas de tipos ideales no son analizadas genéticamente. Con esto quiero decir que no se cuestiona de dónde y por qué surgen estos tipos ideales; en algunos casos, da la impresión de que son clasificaciones de sentido común relativamente elaboradas (como este ejemplo que acabo de - mencionar sobre las cuatro categorías de la acción) pero -y ésta sí es una consecuencia que producirá muchas polémicas- al no establecerse esta fundamentación genética no se pueden analizar siguiendo tal o cual criterio de validez a los fines de sostener - ése u otro modelo. En breve, que no tenemos criterios para decidir cuándo adoptar un tipo ideal o reemplazarlo por otro, por - qué adoptar uno en particular, etc. Aquí hay un ejemplo muy claro, entonces, de cómo una perspectiva metodológica puede determinar una construcción teórica; en mi opinión, por otro lado, las cosas deberían ser -y son- exactamente al revés: es la ontología la que conforma la metodología.

Volvamos al Weber teórico: las relaciones sociales admiten tres tipos: de lucha y conflicto, donde la finalidad del actor social es imponer la propia voluntad a pesar de la resistencia de la otra parte. Lo interesante es que al caracterizar los tipos de lucha -y aquí se produce la ambigüedad a la que acabo de hacer referencia, en el sentido de no distinguirse claramente entre tipo ideal y observación empírica-, habla de las luchas no sometidas a regulaciones e incluye ;a la competencia erótica por los favores de una dama!. Sin pretender entrometerme con las versiones de Weber (que las tenía, sin duda, pero por el problema del argumento ad hominem), aparece aquí otra limitación del pensamiento pretendidamente sociológico de Weber: que la unidad de análisis, el actor social, es una persona de carne y hueso y por lo tanto, no se pueden manejar correctamente otros niveles o estructuras.

El segundo tipo de relaciones son las que se concretan en lo que denomina comunidad. En este tipo de relaciones predominan -- las modalidades tres y cuatro de la acción social (afectiva y tradicional), mientras que el tercer tipo de relaciones sociales, la sociedad, está dominada por las dos primeras modalidades (racional con arreglo a fines y racional con arreglo a valores). Es obvio que, además de ser un tipo ideal, la sociedad sería una estructura especial de lo que entendemos comúnmente por sociedad, más específicamente, algún tipo de organizaciones, pero se trataría de un tipo muy ideal (¿se puede decir así?), ya que la experiencia cotidiana confirma que ninguna organización (ni las universidades, ni la más "racional" de las empresas) puede ser ubicada empíricamente en esa categoría. Este afán por teorizar tratando de sistematizar coherentemente los conceptos de sentido común llegará a su máxima expresión con la obra de Parsons -al que no analizaré y para lo cual remito a sus propias obras y al más acabado de los análisis críticos sobre su obra: Gouldner (1973)-.

Que quede claro -aunque como acabo de mostrar las aclaraciones casi nunca son tenidas en cuenta- que no estoy descalificando la obra de Weber in toto sino sólo una parte de ella y un modo o enfoque de construir teoría sociológica. Hay muchísimos elementos profundos en la obra de Weber, tanto en los aspectos metodológicos como teóricos, que proporcionan excelentes puntos de partida o perspectivas para el análisis de los procesos sociales: sus estudios sobre la dominación, revalorados en los últimos tiempos, deben figurar como antecedente necesario a todo análisis sobre el poder en la sociología actual; su idea de la racionalidad, en concreto, como categoría moral y su despliegue en el mundo moderno; su ubicación de las weltanschauung (la ética protestante) como procesos disparadores de la acción social específica son hipótesis fecundas que han dado lugar a muchas investigaciones y su obra, por lo tanto, ocupa un importante lugar entre los clásicos de la ciencia social.

Otro pensador importante en la reflexión sociológica es Emile Durkheim. Para éste, la sociedad será una realidad en sí misma y buscará construir una ciencia social que sólo apele a elementos sociológicos, siendo un celoso aplicador de la "navaja de Ockham": no buscar como explicaciones de los fenómenos sociales ninguna otra cosa que no sean fenómenos sociales. Para poder explicar --ese todo que está estructurado dinámicamente como una unidad, -- Durkheim elabora el concepto de solidaridad, al que hay que despojar -como nos lo advierte Alpert (1986)- de toda connotación moral. Para Durkheim la solidaridad no es un fenómeno que depende de la voluntad de los individuos, sino un hecho social en sí mismo; distinguirá dos formas: la primera, que une al individuo con la sociedad de manera directa, se basa en un hecho social natural, que todo grupo comparte una serie de sentimientos y creencias y por lo tanto, es la forma en que la sociedad está presente en todos y cada uno de los individuos que la componen; como --encontró que esto era similar a la forma en que se unen las molé

culas en los cuerpos inorgánicos, la denominó solidaridad mecánica (Durkheim, 1967). La otra forma de solidaridad, llamada orgánica, se deriva de la complementariedad de las diferencias que en toda sociedad se producen como resultado de la división del trabajo social. Explicaba que cada uno de nosotros tiene dos tipos de conciencia: una, que es común con todo el grupo y otra -- que representa lo personal y distinto; la primera es justamente la base de la solidaridad mecánica (Hay que tener en cuenta que el texto fue publicado originalmente en 1893, por lo que la noción de conciencia debe tomarse aquí in toto, pero creo que Durkheim admitiría hoy día que esa conciencia común podría ser en gran parte inconciente para el individuo).

En oposición a la idea de solidaridad, elabora la de anomia: en la medida en que toda sociedad debe permanecer unida, la solidaridad crea normas que regulan el comportamiento de todos los individuos, de manera que la norma se desarrolla como resultado natural de la solidaridad; la ausencia de normas significa la imposibilidad de la operación de este mecanismo, la imposibilidad de la sociedad de limitar los deseos individuales y por lo tanto, la ruptura de la solidaridad. Pero la anomia es, a la vez, insuportable para los individuos y conduce al suicidio. De manera -- que, en realidad, lo que tenemos es una compleja relación entre el todo y las partes, entre la sociedad y los individuos, cada uno de los sectores con su especificidad.

Metodológicamente, además de lo ya comentado, Durkheim introduce otro aspecto que no había sido conscientemente incluido hasta aquí: el uso de las matemáticas estadísticas. En El Suicidio (Durkheim, 1965), aplicando el llamado método de las variaciones concomitantes, trata de encontrar las causas del suicidio, analizando de qué manera el suicidio está asociado a otros fenómenos sociales. También hay muchos otros elementos en la obra de Durkheim; en especial, su análisis del fenómeno religioso donde

separa lo sacro y profano y construye para estos dos elementos - categorías perfectamente delimitadas con validez universal, de - manera que en cualquier sociedad podemos encontrar el fenómeno - religioso y más aún, ni siquiera necesitamos que sea reconocido como tal por los miembros de la sociedad en cuestión.

Creo que la contribución de Durkheim a una teoría de lo social debe ser entonces valorada en alto grado; sin embargo, no - podemos menos que señalar que en los conceptos de solidaridad -pese a su clara conciencia de la naturaleza específica de lo so- cial introduce la metáfora física, lo que debemos tomar como un llamado de atención sobre la dificultad para construir una teo- ría -cualquier teoría- evitando todo tipo de influencia del me- dio social sobre ella (esto porque creo que la metáfora se debe a las influencias del positivismo comteano y al espíritu dominan- te desde el siglo XVIII que pretende ver en las ciencias natura- les el modelo de las sociales).

Con Durkheim se cierra, a mi entender, el período de construc- ción de la ciencia social del siglo XIX. Soy consciente de que -- aún cuando mucha de la obra importante de los autores menciona- dos se publica en el siglo XX, su espíritu, su formación, la ela- boración de sus ideas pertenecen indudablemente al siglo XIX, a sus conflictos principales y a la forma en que la sociedad los - experimentó y otorgó mayor o menor importancia: la expansión del capitalismo, la aparición del "desorden" social en alguna de sus formas (explotación, lucha política, desorden generalizado por - desprecio a las normas), la evolución o progreso social; pero -- también es posible encontrar también intentos más elaborados de responder a las viejas preguntas que aún no han sido contestadas: cómo se constituye lo social, qué papel juega el hombre en la -- dialéctica sociedad-individuo, cómo sentar las bases para una so- ciedad mejor (cualquiera cosa que esto signifique).

De los pensadores del siglo veinte sólo analizaré de manera -

específica cuatro escuelas o líneas de pensamiento, a las que tomaré como principales y dos o tres desarrollos relativamente autónomos, más que nada para analizar lo que se propone como alternativas y su viabilidad. Dejaré de lado, deliberadamente, lo que se conoce como funcionalismo estructural, no porque no lo juzgue importante (al menos por la influencia que ha tenido en la elaboración del pensamiento sociológico, aunque no por su valor intrínseco), sino porque, como ya lo señalé, Gouldner ha elaborado la crítica más completa a toda la posición y no podría decir ni un poco más o mejor.

Aún cuando el siglo aún no ha terminado, el único de los autores que permanece vivo es Claude Lévi-Strauss. Identificado como estructuralista (el Webster define el estructuralismo como la -- disciplina o corriente creada por Lévi-Strauss), Lévi-Strauss ha creado toda una teoría de la sociedad aunque ninguna de sus - obras haya sido concretamente un tratado teórico (con la posible excepción de El pensamiento salvaje y algunos trabajos de sus An tropología estructural -I y II-; Lévi-Strauss, 1979, 1968a, 1964)

Lévi-Strauss se define como etnólogo y así podría parecer si se analizan sus publicaciones y los temas dominantes; hay dos -- que destacan en especial: los sistemas de parentesco y los mitos. Pero si nosotros dejamos a un lado el índice temático y revisa-- mos más a fondo los conceptos y todo lo que de ellos se deriva, encontraremos una teoría completa del funcionamiento de la sociedad y el ser humano.

En primer lugar, está la división entre naturaleza y cultura; ¿qué hace del ser humano un organismo distinto a otros?: la cultura, que se establece sobre tres intercambios, el de bienes, el de mujeres y el de símbolos, los tres simultáneos y co-existen-- tes. Por cierto que deben tomarse como intercambios de signos: ya vimos como en el caso de las mercancías, según Marx, éstas -- eran signos de valor diferente según las necesidades que están -

destinadas a satisfacer y también aquí las mujeres deben tomarse como signos que se intercambian por su valor social (por ello Lévi-Strauss se encargará de recusar las críticas "feministas" -diciendo que puede ponerse 'hombres' ó los signos '+' ó '-', pero que el sistema de todos modos quedará inalterado). Y si tomamos los signos como los elementos de un sistema de comunicación, se hace más claro ahora todo el sistema; los signos se intercambian siguiendo códigos que son desconocidos -por inconcientes- para los seres humanos que participan en el intercambio; no conocemos las reglas de ubicación de las palabras en el idioma -la gramática- y ello no nos impide emitir frases significativas en nuestro idioma, así como desconocer las reglas del intercambio -de bienes no nos impide traficar en el mercado. En el caso del parentesco, el tabú del incesto es la regla fundamental, desconocida en su causalidad pero de imposición en todas las sociedades humanas, haciendo que los parientes, al adoptar un signo específico, se conviertan en permitidos o prohibidos.

En todos los casos, los intercambios están sometidos y regulados en virtud de dos determinismos: los sincrónicos y los diacrónicos.

En otro nivel, los seres humanos somos todos iguales sin distinción de etnias: las formas de pensamiento por las cuales los seres humanos atrapamos la realidad están presentes en todas las sociedades. Estas formas de atrapar la realidad son modos de pensar y están sujetos a transformaciones, de la misma forma que la realidad. Para usar una metáfora, las transformaciones son como las diferencias visibles de un mismo género o especie (en el plano de la biología). El cerebro humano está hecho de manera similar para todos, pero los problemas a los que se enfrenta son diferentes porque se le presentan de manera diferencial según el medio geográfico, el clima, el estado de "civilización" que a su vez responde al pasado histórico, desde el más lejano hasta el -

presente; asimismo, cada individuo de la sociedad enfrentará los problemas según su propia experiencia, su constitución psicofísica, su posición en el grupo, su interpretación de los roles a -- asumir, etc. Siendo igual el sistema, las entradas y las salidas difieren.

Los mitos, como opuestos a los cuentos, a las leyendas, representan la forma en que una sociedad se enfrenta a problemas y -- los piensa como homólogos a otros problemas que se ubican en -- otros planos: cosmológico, físico, jurídico, social, etc. y da -- cuenta de ellos como conjunto; un mito propone un enrejado, defini -- nible por sus reglas de construcción, a partir del cual podemos descifrar un sentido de otras formas concomitantes: el mundo, la historia, la cultura. Los mitos permiten a los seres humanos entenderse a sí mismos a través de la forma en que se piensan en -- los mitos; tienen por lo tanto valor en tanto permiten interpretar los dilemas del presente --e indicar las reglas de acción a seguir-. La teoría de los mitos en Lévi-Strauss incluye muchos -- otros elementos --incluso metodológicos- pero para poder entender cómo funcionan en una sociedad me parece suficiente; serían la -- base inconciente de la conciencia colectiva, en la medida en que son pensados de forma no reversible: se toman en sí mismos y no son organizados por un metalenguaje sino como reforzamiento de -- sus elementos (quiero significar con esto la idea de que las interpretaciones que de ellos se hacen no salen del círculo del mi -- to mismo, salvo cuando, como en Lévi-Strauss, hay puntos de partida diferentes y un esfuerzo de otra naturaleza).

Sin embargo, si los seres humanos somos iguales las culturas no lo son y esto significa un peligro para la humanidad, porque este reconocimiento --en la teoría social- se transforma en un -- desconocimiento --en la praxis social- y no habría más salida que una toma de conciencia que hiciera posible la admisión de esa di -- versidad. Pero esa es una tarea imposible para la teoría y marca

los límites de la ciencia social -y las diferencias entre conocimiento científico y praxis social-. (Lévi-Strauss, C. 1988; 1987; 1983; 1979; 1976; 1968a; 1969b)

Un pensador que inspiró una corriente con cierta representatividad en Europa continental fue A. Schutz (1974a y 1974b). Como muchos autores, comienza tomando distancia con otras escuelas y pensadores en ciencias sociales; desarrolla una crítica del funcionalismo estructural y de los conductismos, señalando la incapacidad de éstos para recuperar el mundo de las experiencias subjetivas de manera adecuada. Para Schutz, muchas de las equivocaciones que se dan en las ciencias sociales deben atribuirse a la incapacidad de los investigadores para deslindar los niveles objetivo/subjetivo y tomar conciencia del pasaje de un nivel a otro; la idea no es eliminar lo subjetivo sino incorporarlo con toda su fuerza, de manera tal que esta perspectiva impida que el mundo de la realidad social sea desplazado por un mundo ideal. Su punto de partida consiste en postular que el mundo objetivo y exterior a mí me interesa sólo porque me determina, dado que esos objetos permitirán o impedirán la realización de mis planes, son fuente de mis ansiedades o satisfacciones, en última instancia, porque tiene algún sentido para mí. Estas ideas, que tanto impacto han tenido entre los etnometodólogos, tienen el problema de no discriminar por este mí: ¿se trata del individuo común, miembro de una sociedad cualquiera o del científico social? Cualquiera sea la respuesta, deben contestarse una serie de interrogantes adicionales (sobre la etnometodología, me remito a la mejor de las críticas existentes -y no ortodoxas-: "Crónica de sociales: Es muy molesto/tener que llegar a esto/tener que menear el tiesto/para poder mal vivir" de Carlos Monsiváis (1988)).

Un pensador que ha introducido una idea similar, aunque no reconoce haberla tomado de Schutz o de los fenomenólogos sino de K. Pike, es Marvin Harris (1982). Para éste, lo emic sería una --

construcción cognoscitiva (o tipo de "teoría" o forma de conocimiento o ideología) que tiene la característica de ser compartida o expresada en común por los miembros de una comunidad cultural dada. Sería algo así como la expresión de la realidad que -- una sociedad se presenta a sí misma en un lenguaje etnocéntrico, entendiendo por realidad el entorno y las propias vivencias de sus miembros. Los dominios o campos emic son, entonces, de dos tipos: los semánticos y de comunicación y los estados y sentimientos internos; por el contrario, las proposiciones etic son distinciones que proceden de un nivel de observación externo, generalmente la comunidad científica. Aparte de su pretensión de originalidad, Harris utiliza la distinción a lo largo de toda su obra y es posible encontrar en uno y otro lugar referencias a ella, pero son tantas que lo que hacen es confundir; así, es posible que la tarea del psicoanalista sea etic, pero las descripciones psicoanalíticas, emic (1979:497); el modo de producción es etic, la economía doméstica es etic, pero la etnobiología, la magia y la religión son emic (1982:70); el error de Marx fue no haber distinguido entre emic y etic (1982:71); una cultura presenta manifestaciones de tipo emic y etic y el error de Boas fue haber sido un etnografo emic (1979:274), mientras que Lévi-Strauss ostenta el pecado de excluir deliberadamente la infraestructura conductual etic (1982:189). ¿Puede, semejante confusión conceptual aportar algún progreso en las ciencias sociales? Nótese que la confusión no sólo se da por las contradicciones intrínsecas sino aún por los niveles de análisis y los metalenguajes utilizados: ¿qué son etnobiología, modo de producción, religión, magia? ¿conceptos o estructuras de lo real?

Precisamente por colocarse en el punto de vista del actor, Schutz (1974a) dividirá el comportamiento en "motivos para" y "motivos porque". Los primeros, que pueden ser identificados con el objeto o meta de la acción, se refieren al futuro; mientras que los segundos, que se refieren al pasado, podrían ser conside

rados la causa. Todos los motivos están organizados en grandes - sistemas subjetivos, de manera que todos los individuos presen-- tan unos y otros. Admitiendo la distinción -que ha sido plantea-- da por muchos otros pensadores-, el problema es qué hacer con -- ella, ya como presupuesto teórico, ya como dificultad metodologi ca. Como dificultad metodológica hay varios caminos: negarla o - minimizar su existencia, como hacen los conductismos; pretender determinar a partir de allí todo el análisis y colocar los moti-- vos para -que son los que otorgan significado conciente al actor-- en el punto central del análisis y, en general, terminar admi-- tiendo una especie de imposibilidad de conocimiento, dado que el dato es único e intransmisible en su subjetividad o, la solución que me parece más razonable, tratar de desarrollar los instrumentos metodológicos que, admitiendo la dificultad, intentan dar -- cuenta de la introducción de esas variables. La solución propuesta por Schutz es crear tipos ideales que respondan a cuatro pos-- tulados: el de significatividad, que refiere al ámbito en el - - cual el tipo ideal construido da cuenta del problema de un modo significativo; el de adecuación, que implica que los conceptos o explicaciones construidas teóricamente deben ser comprensibles - de manera simultánea tanto para el individuo que actúa como para quienes son copartícipes de alguna manera de su acción; el de coherencia lógica, que indica que los tipos ideales deben ser construidos de acuerdo a los principios lógicos; por último, el de - compatibilidad, que indica la relación entre el tipo ideal y el resto del conocimiento. Siendo estos últimos una concesión al positivismo lógico -del que me ocuparé luego-, analizaré los dos primeros: todo problema es definido como tal no sólo en un marco teórico sino en un ámbito de significatividad que incluye los valores éticos y políticos de la comunidad científica y de la comunidad en general. En ciertos momentos históricos y en especial - en nuestras sociedades occidentales, el científico podrá, de ma-- nera conciente o no, desarrollar un problema de manera autónoma -independiente en cierta medida de los condicionamientos que ese

marco ético-político le impone-, pero esa autonomía tiene muchas limitaciones: desde la subsistencia personal del científico mismo hasta la incorporación o rechazo de sus modelos al caudal de conocimientos científicos por parte de la comunidad científica y el sistema o estructura de poder. En relación a la adecuación, - no creo que sea un problema específico de los tipos ideales sino de las relaciones entre el científico y la sociedad de que forma parte y que se expresa en el nivel de comunicación (que siendo - un problema nada despreciable, tiene que ver también con la política científica y no con la explicación que el científico social construye).

La interacción social se construye, para Schutz, sobre la base de una doble reciprocidad: la de motivos y la de perspectivas, ambas interrelacionadas. Para el individuo de una sociedad, la - interacción se basa en idealizaciones por las cuales los motivos- para de un actor se mutarán en motivos-porque de su coasociado y viceversa -lo que trasunta una visión un tanto narcista ¿de Schutz?-; pero esta idealización dependerá a su vez de la reciprocidad de perspectivas, por la cual presupongo que el coasociado puede colocarse en mi lugar -idealización de la intercambiabilidad de los puntos de vista- y también presumo que las posibles diferencias no tienen valor y que ambos juzgamos los objetos del mundo de manera idéntica -idealización de la congruencia del sistema de significatividades-. Schutz aplicará estos principios al análisis de una situación especial: la del fracaso, migrante o - extranjero (demostrando cómo las experiencias personales nos marcan los problemas que estudiamos).

Del análisis se desprenderá una conclusión fundamental: el - lenguaje es el medio por el cual los miembros de una sociedad se transmiten y adquieren estas diversas perspectivas compartidas, aunque el lenguaje común no pueda distinguir entre modos de conducta sensatos y modos racionales (y quizá por eso precisamente,

por esa ambigüedad, sea efectivo). De manera que la acción racional, dentro del marco de interpretación del sentido común, será relativamente incuestionada y se ubicará, a partir de presuposiciones compartidas, en un contexto relativamente indeterminado - de motivos -con cursos de acción y personalidades involucradas presupuestas- (aquí interpreto las ideas de Schutz "incuestionada" e "indeterminada" como inconcientes para el individuo).

Me parece que el modelo, aparte de presentar una versión un tanto más elaborada del modelo weberiano, no incluye mayores elementos especialmente significativos y parte, otra vez, de construir un tipo ideal no cuestionado: un actor social racional que siempre tiene conciencia clara de todos sus actos y fantasías, - aunque se vea obligado a admitir, a regañadientes y sin asumirlo plenamente, que hay elementos -la acción "racional" de mi coasociado y mi interpretación de sus motivos- que no puedo entender plenamente y que, al asumirlos como dados sin cuestionarlos, los asumo como naturales (lo que supone que Schutz supone que no son así).

Precisamente el material antropológico y de la psicopatología nos muestra cómo los motivos-para no son justamente concebidos - con la claridad que supone (aunque la derecha reaganiana pretenda por un coup de force que así deba ser y regañe a los científicos sociales que insistimos en los motivos-porque); el tipo ideal así construido fracasa, no por incorrecto sino por insuficiente: da cuenta de ciertos aspectos del comportamiento de ciertos individuos en ciertas ocasiones, pero no puede hacerlo de manera global.

Una corriente que significó un interesante e importante esfuerzo de síntesis se desarrolló desde fines de los años veinte de este siglo en Alemania y sufrió -como consecuencia de los trastornos políticos de este mundo- una serie de dificultades para consolidarse de manera decisivamente influyente en el pensa--

miento sociológico; sin embargo, muchos fenómenos sociales de este mundo se debieron a su influencia y muchos otros no podrían ser comprendidos sin ella. Cualquiera podrá reconocer que me refiero a la llamada "teoría crítica" o "escuela de Frankfurt" y que, precisamente por ser una corriente, tuvo varios pensadores que contribuyeron a su formación -T. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse y muchos otros- a los cuales me referiré de manera conjunta y complementaria.

La teoría crítica surge a partir de las reflexiones que los autores mencionados desarrollan en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, institución que se propuso como independiente del Estado, investigar sobre los problemas significativos de la sociedad actual; por ello, si bien puede discutirse como teoría universal de la sociedad, es probablemente el mejor análisis de las que comúnmente se conocen con el nombre de sociedades industriales avanzadas. El punto de partida, de acuerdo a uno de sus fundadores (Horkheimer, 1976) fue epistemológico: la ciencia es un ordenamiento de los hechos a partir de la conciencia, de manera tal que a partir de ese ordenamiento esperamos encontrar predichos o previstos los acontecimientos; pero la ciencia es incapaz en sí misma y por sí misma, de explicar por qué ha ordenado los fenómenos siguiendo una determinada dirección y carece de reflexión sobre sí misma para explicar por qué se concentra en determinados objetos. Pero este punto de partida implicó dos nuevas proposiciones: que la dirección que había llevado hasta ahora la sociedad podría no ser precisamente la mejor y que la dirección no puede, de todas maneras, determinarse de antemano. Hay aquí varios elementos interesantes a comentar: la función de la ciencia y el conocimiento en la sociedad y en el ser humano; el papel concreto que la sociología puede jugar en la sociedad actual y el concepto mismo de sociedad. Todo conocimiento es el resultado de una razón instrumental: está destinado, en el individuo, a calmar la ansiedad que le produce lo desconocido, el de

En primer lugar el autoritarismo. La sociedad industrial contemporánea es una sociedad autoritaria, como estructura y por -- los individuos que genera; en esto último cuenta con un mecanismo especial: la familia autoritaria. Los ejemplos más trágicos -- han sido el facismo y el estalinismo, pero podríamos encontrar -- hoy ejemplos por doquier: los militares sudamericanos --que conta-- ron con amplio repaldo popular en algún momento, lo que no debe olvidarse--, el régimen sionista, los EEUU de Reagan y quizá mu-- chos más. El autoritarismo es una estructura de personalidad, -- una estructura familiar y una estructura estatal.

Como estructura de personalidad responde al denominado carácter sadomasoquista; la posición que asume el individuo que lo po-- see hacia las figuras sociales de autoridad y hacia su propia es-- tructura inconciente, el superyó, es altamente irracional: el in-- dividuo consigue adaptarse sólo a costa de encontrar placer en -- la sumisión y la obediencia. El odio contra el padre, reprimido y trastocado por formación reactiva, se convierte en admiración y amor incondicional. La organización psicodinámica de su estruc-- tura de personalidad se divide así en un masoquismo que absorbe la agresividad hacia el padre y en un sadismo que descarga la -- agresión en los otros con los que no se identifica (Adorno, 1965).

Pero el individuo autoritario requiere de una familia autori-- taria para subsistir y reproducirse. La familia autoritaria, ex-- presión especial de cierto tipo de capitalismo, presenta rasgos distintivos: los individuos deben someterse totalmente a la auto-- ridad familiar --encarnada en el pater--; la sumisión será, de to-- dos modos, convencional y externa --inconcientemente el padre se-- guirá siendo una figura odiada--; no se tolerarán las actitudes críticas --en especial hacia las figuras de poder social o políti-- co-- pero en las fantasías se encontrarán fuertes tendencias des-- tructivas y agresivas; habrá un predominio del orden y el con-- trol por sí mismos, ya sea en los horarios, ya en otros aspectos

secundarios de la vida comunitaria; en general, habrá una doble moral que consistirá en insistir en la pureza al interior de la familia y en desarrollar comportamientos sexuales "viciosos" por fuera y a veces de manera compulsiva -analicemos en los periódicos las características de los violadores-; y otros rasgos más, derivados de esta posición de mantenimiento de jerarquías y mantenimiento de una imagen del padre como superpadre (Horkheimer, 1978).

Pero el autoritarismo ha infiltrado el Estado contemporáneo, un Estado tan poderoso que se asume como benefactor, como un Gran Padre dadivoso que posibilita a todos cierto beneficio pero al que debemos recurrir si queremos conseguir ese desarrollo. -- Ese Estado ha reificado el concepto de nación para poder ejercer un dominio mayor; ha impedido el pensar independiente; ha imposibilitado la identificación con los demás -extranjeros u oprimidos de otros ámbitos-; ha "matado" la fantasía y ha cercenado - por todos los medios posibles cualquier expresión de deseos de una sociedad mejor (creo que toda la política reaganiana es el mejor ejemplo de este proceso; una política que no ha podido impedir, de todas maneras, el brote de formas de corrupción que -- tienden a generalizarse, como el famoso y a la vez olvidado "Irán-gate"). El autoritarismo se manifiesta en nuevas formas de control: la automatización, la regulación de la creación cultural e intelectual, el discurso social oficial que maneja los conceptos de tal manera que se desvirtúa su sentido, la esterilidad de la filosofía para cuestionar los discursos -el social, el científico, el cultural, el político-, la pretensión de neutralidad de la técnica, la domesticación de la ciencia. Todo ello hecho de tal manera que aparentemente vivimos en la sociedad más racional de la historia, aunque sea la más irracional en sus fines y en sus consecuencias: la inalcanzada prometida felicidad humana, el constante aumento de la agresión individual y social, la producción armamentista, el desastre ecológico (Marcuse, 1971a)

La sociedad opulenta -en especial, la sociedad americana contemporánea-, es una sociedad enferma, no porque sus miembros presentan un alto grado de patología psicológica individual sino - porque habiendo alcanzado el máximo de capacidad productiva para proveer a todos sus integrantes de posibilidades de desarrollo - personal e individual y la satisfacción al mismo tiempo de sus - necesidades no alienadas, no permite la utilización de los recursos para ello sino que los canaliza a su reproducción como sociedad (que quede claro que es un proceso que no funciona antropo--mórficamente, pero las limitaciones del lenguaje no me permiten expresarlo de otra manera).

A medida que las discrepancias entre el funcionamiento real y el potencial de esa sociedad se hacen más grandes y profundas, - aparece una mayor exigencia social de super-represión, o sea no la represión exigida por el desarrollo de la civilización y la cultura -la represión que podríamos llamar "normal" (Freud, 1927, 1930)- sino la que exige la preservación de una sociedad que en su mismo funcionamiento ha generado estructuras que exigen esta - represión adicional (Marcuse, 1971b). De manera tal que el peligro fundamental para el sistema establecido no es la desaparición del trabajo o el sentimiento desobligado frente a él sino - la búsqueda de un trabajo que brinde otras posibilidades, que -- permita otras relaciones sociales y que facilite la construcción de otra sociedad, con fines diferentes y otro ejercicio de la moral (Marcuse 1968). Esto tiene como consecuencia que tanto el - principio de realidad como el sistema represivo cambien según -- las formas históricas que adquieren las relaciones de producción y el dominio que se ejerce sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo. Las sociedades son entonces estructuras históricamente dadas que se transforman y que en ese proceso de transformación - exigen a los individuos cambiantes condiciones de adaptación que implican a su vez transformaciones en su estructura de personalidad. El problema es que sólo los individuos pueden tomar concién

cia -hipotéticamente- de las condiciones imperantes y sólo los individuos por un ejercicio de superación de la conciencia alienada pueden sentar las bases de una transformación deliberada de las estructuras sociales que son las reproductoras de ese proceso. Pero ello supone y prevee que los seres humanos tomarán conciencia de ello y actuarán en consecuencia, lo que prácticamente es difícil, salvo que caigamos en un voluntarismo que siempre hemos presentado como imaginariamente omnipotente.

El último de los autores que analizaré aquí será Piaget y ello quizá requiera de una aclaración adicional, ya que ni las historias de la sociología ni los manuales suelen incluirlo como un pensador importante en este campo; más bien la imagen popular -se entiende que popular entre los científicos e intelectuales- sostiene que Piaget es un epistemólogo, a lo sumo un psicólogo de la inteligencia o un psicólogo infantil o, en última instancia, un biólogo preocupado por el origen y desarrollo del conocimiento, pero nunca un sociólogo. Para sorpresa de algunos y decepción (quizá) de otros, debo aclarar que desde 1921 había sido contratado por la universidad de Ginebra para enseñar, entre otras cosas, sociología y que en 1939, cuando el titular de la cátedra de sociología de esa misma universidad dejó su puesto, fue propuesto para reemplazarlo, cosa que aceptó (Piaget 1974). Lo que ha ocurrido, curiosamente, es que en su extensísima obra (se calcula que entre las escritas por él solo y las escritas en colaboración llegan casi a 100 000 cuartillas) dedica poco espacio a las cuestiones estrictamente sociológicas y su tratamiento de éstas es mucho más unas reflexiones relativamente aisladas sobre la constitución de lo social que explicaciones sobre los procesos sociales. Pero, por otro lado, la posición de Piaget frente a la sociología no es independiente -no podría serlo- de su posición general respecto al conocimiento.

Para Piaget, los conocimientos provienen de acciones globales,

complejas, totales, entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. No hay -frente a empirismos e idealismos- ni primacía del objeto ni primacía del sujeto: lo propio del conocimiento es una transformación que opera en un doble nivel: en el del objeto, mediante acciones "físicas" y el agregado de cualidades en un complejo sistema de calificaciones; en el sujeto, construyendo esquemas operatorias. Si bien comparto las ideas de Piaget, en términos generales, me parece que aún tenemos que aclarar muchas cosas: ¿qué pasa en aquellas ciencias donde las acciones de manipulación y experimentación con el objeto no son simples o, dicho con más precisión, requieren de mediaciones o intervenciones especiales que sobrepasan el nivel de sentido común en el que podemos entender manipulación y experimentación? Concretamente, en el caso de las ciencias humanas y sociales estos procesos deben emplear técnicas y metodologías que implican un camino menos "directo" (Piaget 1975b).

Las calificaciones, a su vez, proceden de acciones que son el origen genético del conocimiento -no la percepción ni el lenguaje- y que se construyen siguiendo un proceso en el cual primero aparecerán correspondencias entre los objetos que permitirán compararlos y luego, estos esquemas de acción generarán transformaciones -que se construirán como coordinación endógena de las acciones y que serán, por ello, construcciones operatorias-, pero estos dos procesos podrán permanecer y de hecho así sucede, como independientes por algún tiempo. En otros términos, la acción -el comportamiento- es el motor de todo el desarrollo intelectual en el individuo y es por ésta que se elaboran las construcciones particulares. Hay que hacer notar que se abren aquí interesantes coincidencias entre el pensamiento de Piaget y el de Freud, lo que no ha sido suficientemente explorado y trabajado, salvo por el texto no muy difundido de J-M. Dollé (1979) (También hay algunos aportes muy importantes en la obra de A. Lorenzer que no podemos analizar aquí). Justamente porque al ne-

gar un papel fundamental al lenguaje, la obra de Piaget nos presenta un problema: lo social es construido por operación de signos que son fundamentalmente lenguaje; en otras palabras, mientras en la aprensión de la "realidad" física el niño opera con agua o frijoles, que son los signos del sistema material más complejo que los comprende, en el caso de lo social y lo humano el signo es un elemento del lenguaje que juega así un doble papel: por un lado, remite a un código que lo trasciende y que está generalmente oculto -inconsciente- mientras que por otro lado es un objeto "manipulable" que permite al individuo desarrollar los esquemas de correspondencias donde lo simbólico del signo no ocuparía -pero el caso es que ocupa- valor alguno en la construcción de los esquemas operatorios que le suceden. Claro que, para ser honestos, la posición de Piaget no parece ser absoluta y más -- bien oscila entre la ausencia de significación en estas primeras etapas hasta la subordinación de la experiencia de objetos en etapas posteriores, donde el lenguaje, como elemento dominante - por el cual y en el cual la sociedad expresa su sistema de significaciones, se convierte en el elemento central del sistema de comunicación para el aprendizaje (Piaget y García, 1982).

Piaget postula una suerte de correspondencia entre la ontogenia y la filogenia, o sea que en el desarrollo del individuo se recapitula el desarrollo de la especie.

Sin embargo, el esquema presenta algunas dificultades: Piaget admite, implícitamente, que el desarrollo de la lógica ha sido dado históricamente y que, de alguna manera, la lógica formal representa el estadio más avanzado de la inteligencia, lo que él llama estructura o estadio de la operaciones formales. Se presentan aquí algunos interrogantes que no pueden resolverse con apego a un simple cotejo de datos empíricos, como la necesidad de esa evolución, la aceptación del estado final como acabado y sobretodo, la manifiesta falta de correspondencia entre ese esta

do de la lógica formal y la vida cotidiana de los individuos.

En cuanto al individuo, el esquema de Piaget es bastante conocido y se presenta en varias de sus obras: un primer período sensorio-motriz, que va desde el nacimiento hasta aproximadamente los dos años, en que las acciones no son interiorizadas como representaciones (lo cual no me parece fácilmente demostrable); un segundo período, de pensamiento preoperatorio, con aparición de la función simbólica, expresada por medio del lenguaje, los juegos, la imitación, etc., que tiene como consecuencia la formación de representaciones y la interiorización de las acciones mediante los pensamientos; un período de operaciones concretas, -- que cubre desde los siete hasta los once o doce años, donde las operaciones se efectúan sobre los objetos mismos y entre las cuales hay tres que destacan de manera especial: la de clasificación o inclusión de clases -lo cual supone además la adquisición del principio de identidad-, la de seriación -por la cual podemos encadenar en un sistema las relaciones asimétricas y transitivas-, la aparición de sistemas de carácter multiplicativo -que permite clasificar los objetos en más de una dimensión-; por último, el período de las operaciones formales, que implica la capacidad de razonar por medio de hipótesis y obtener las consecuencias que se derivan de ellas sin necesidad de trabajar con los objetos mismos. Este estadio último conduce entonces a la posibilidad de alcanzar síntesis de manera independiente del mundo real y a la aparición de operaciones como las combinatorias, la capacidad de construir un esquema cualitativo de proporciones y las nociones de equilibrio mecánico. La independencia del mundo real debe entenderse más bien en un sentido metafórico: el ejercicio de la imaginación permite reproducir imaginariamente las operaciones posibles de los objetos, pero el mundo real -si Piaget es coherente consigo mismo- nunca estará presente como mundo real sino como las consecuencias de su construcción en la acción, lo que no siempre es evaluable de manera inmediata.