

Reconstrucciones de la racionalidad social

(Tareas de la Filosofía y de la
Sociología en América Latina)

Gustavo Ortiz

Gustavo Ortiz es
investigador del CONICET.
Profesor invitado del CEA

ESTUDIOS • N° 7-8
Junio 1996 – Junio 1997
Centro de Estudios Avanzados de la
Universidad Nacional de Córdoba

La conmemoración de los 500 años de la llegada de los españoles a lo que sería América, reavivó una antigua polémica. La mayoría de las veces, ésta había tomado la forma de un enfrentamiento entre hispanistas y antihispanistas. Primaban en ella sentimientos ancestrales, a veces verbalizados y muy raramente argumentados. El debate desembocaba, entonces, en planteos que algunos —los más críticos— consideraban intrascendentes, otros anacrónicos y muchos sin visos posibles de consensos: tales serían las deficiencias en las formulaciones y tales, también, la ausencia de criterios compartidos que validaran los respectivos puntos de vista.

En ocasiones, sin embargo, la cuestión se presentó como una oposición entre Europa y América, esta última conformada sólo por la parte hispano-lusitana del continente. Lo que indicaba que el perfil de los contendores no se definía ya por pertenencias geográficas, sino ideológicas.¹ Se delinearon, así, dos posturas: una primera que veía en la modernidad europea —bajo cuyo impulso se iniciaron los movimientos independentistas— el inicio de un nuevo período histórico, generador de progreso y libertad para la humanidad y otra, para la cual el afian-

1.- En este contexto, entiendo por *ideológicos*, criterios clasificatorios elaborados en base a conocimientos, creencias, valoraciones, intereses y sentimientos radicados en grupos sociales y tradiciones culturales. Me gustaría añadir que si se acuerda en caracterizar lo *ideológico* de esa manera, el conocimiento social es inevitablemente ideológico, ya que está anclado en una realidad social simbólicamente preformada. Entre la prácticamente inabarcable bibliografía sobre el tema, véase Paul Ricoeur, "L'idéologie et Utopie; deux expressions de l'imaginaire social", en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Desde esta perspectiva, es imposible un lugar no-social, no-histórico y en consecuencia no-ideológico, desde el que se pudiera pensar. Hegel lo expresaba más gráficamente, cuando hablaba de la imposibilidad de saltar por sobre la propia sombra. Esta constitución social del conocimiento, es cierto, lo hacen propenso a deformaciones y a degenerar en funciones de encubrimiento de la conciencia individual y social. Sin embargo, en la medida en que esta matriz subteórica se explicita lingüísticamente en forma de suposiciones rigurosamente argumentables, se puede obtener un conocimiento válido.

zamiento de aquélla implicaba la pérdida de identidad y la postergación definitiva de nuestros países.

He comenzado con el par de consideraciones precedentes, porque el propósito de este trabajo y su problema central se ubican en esa perspectiva. Sobre ellos diré algo a continuación; también acerca del modo de abordarlos y de las suposiciones que le subyacen; añadiré, además, alguna información sobre los momentos que tendrá su desarrollo.

En mi opinión, pues, y tal como ya lo adelantara, la discusión mencionada se dio, en buena proporción, en el ámbito ideológico; como lo indiqué el término es utilizado —en el contexto— avalorativamente, al menos en el sentido que no conlleva ninguna devaluación cognoscitiva, como generalmente ocurre. Designa, simplemente, el plexo cultural en el que se genera, de modo inevitable, todo conocimiento históricamente situado, no construido en un lenguaje formal, según modelos sintáctico-semánticos.² Así entendido, lo ideológico abarca la práctica de la filosofía, de las ciencias sociales y de la política.

Reajustando el objetivo, he de decir que la perspectiva de abordaje, aquí, se corresponde a la de la filosofía de las ciencias sociales. En principio, pues, privilegio la orientación que asume a la filosofía como teoría de la racionalidad y entiendo a la racionalidad en cuanto predicada de las distintas formas que los hombres tienen de entrar en relación con el *mundo objetivo*, con el *mundo social* y con el de la propia *subjetividad*.³ Dentro de este horizonte, le otorgo importancia central a la racionalidad en cuanto dicha de las acciones humanas significativas, es decir, de las acciones sociales; vista así —en cuanto racionalidad social— pasa a ser objeto de la sociología.⁴

En resumen, pues, la filosofía y la sociología recaerían sobre un mismo problema u objeto: la primera intentaría reconstruir las estructuras universales de la racionalidad; la segunda se ocuparía de ella en sus concreciones históricas. Cuando hablo, entonces, de una filosofía de la ciencia social en el contexto latinoamericano, me refiero a una teoría de la racionalidad que sin renunciar a pretensiones de universalidad o, más bien, desde ellas, indaga las formas de racionalidad sedimentadas u operantes en la sociedad latinoamericana, pero en cuanto éstas han sido ya tematizadas por el pensamiento social y político que precede a la implantación de la sociología en el continente o que fueran explicitados por esta disciplina, una vez que la misma se institucionaliza.

Mi suposición central, en consecuencia, es que la categoría pragmático-formal de

2.- Véase K.O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Francfort, 1973, tomo 2, pág. 226.

3.- La referencia, al respecto, es J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo 1, Taurus, Madrid, 1981, págs. 25 y ss. Es importante señalar que en esta perspectiva la racionalidad de una emisión es siempre susceptible de crítica en base a la referencia que guarda a alguno de los tres tipos de mundo, los que poseen una existencia transubjetiva e intersubjetiva.

4.- J. HABERMAS, "Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie", en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1984, pág. 11.

la racionalidad, entendida como la manera que los hombres tienen de entrar en relación y de orientar sus acciones, conoce concreciones históricas diferentes; en otras palabras, posee articulaciones sociales distintas, que aprehendidas —entre otras tantas formas cognoscitivas— por el ensayo social y político y por la sociología, permitirían reconstruirla.

Trataré de justificar en lo que sigue lo que acabo de decir; procederé de la siguiente manera. En primer lugar, argumentaré en favor de una comprensión de la filosofía como teoría de la racionalidad en el ámbito del saber o del conocimiento práctico. Explicaré algunas implicaciones que se seguirán de eso y que vincularían a la filosofía con la sociología; al conocimiento con el conocimiento social. En segundo lugar, me ocuparé del pensamiento social y sociológico latinoamericano, auscultando su génesis, analizando su estructura y sus temas recurrentes. En tercer lugar, vendrán algunas reflexiones finales.

La filosofía como teoría de la racionalidad

Filosofía y conocimiento práctico

Con Galileo y Newton en física, y Kepler y Copérnico en astronomía, comienza una presencia hegemónica de la ciencia empírica en Occidente. Lentamente, se va produciendo así un desplazamiento de la matemática, más específicamente, de la geometría euclidiana: desde Aristóteles ésta había ejercido una función paradigmática respecto a lo que se había de tener por conocimiento. El modelo de la física y de la astronomía se refuerza con el paso del tiempo y moldea la organización institucional y la auto-comprensión del conocimiento también de las ciencias sociales y de la misma filosofía. No es casual, pues, que uno de los problemas centrales sobre el que vuelve la reflexión filosófica posterior a la llamada crisis de fundamentación y que afecta desde comienzos de siglo a la física, a las matemáticas y a las ciencias sociales,⁵ sea el de determinar su propia función en la sociedad actual, la que sigue siendo marcada —a pesar de la mencionada crisis— por la ciencia y la tecnología. Una sugerente propuesta, al respecto, es la de Manfred Riedel.

El título de la obra en la que Riedel aborda centralmente el problema, *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, hace referencia a la distinción aristotélica entre filosofía primera y filosofía segunda.⁶ El autor afirma que la filosofía primera, bajo la forma de la antigua ontología pero también de la filosofía trascendental, desde Kant hasta Husserl, ha concluido.⁷ Pero que eso no significa que la filosofía deba

5.- La expresión *crisis de fundamentación* se utiliza para designar la situación que se configura especialmente en el ámbito de la geometría (Riemann, Hilbert, Brouwer), en el de la aritmética y matemática en general (Russell, Husserl, Boubarki), y en el de la física (Einstein, Heisenberg) a fines del siglo pasado y principios de este siglo y que afecta el *status* y la validez de los respectivos conocimientos. También la sociología se ve sacudida por el mismo tipo de controversias (Weber, Sombart). Sobre el tema, la columna que firma Ch. Thiel y la bibliografía que consigna en "Grundlagentreit", J. RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Tomo 3, 1974, pág. 910.

6.- M. RIEDEL, *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt, 1988.

7.- M. RIEDEL, op. cit., pág. 12.

asumir metodológicamente el modelo de la física, como lo sostiene, entre otros, Karl Popper.⁸ La filosofía segunda, dice Riedel, ha de ser una reflexión no acerca de hechos, sino acerca de las presuposiciones fundamentales relativas a las normas del saber y del obrar; en otros términos, el tema unificador de la filosofía ha de ser el saber práctico.⁹ Vistas así las cosas, la filosofía no sólo ha llegado a su fin, sino que su horizonte de reflexión se abre de una manera inabarcable: su problema específico es el de la praxis humana. Riedel aboga más bien y parafraseando a Weber, por un “desencantamiento de un mundo estructurado por la ciencia y por la técnica”.¹⁰

Hermenéutica y razón práctica

Hay una confluencia notable en este viraje hacia la filosofía práctica. Gadamer, por ejemplo, remarca la relación entre hermenéutica y razón práctica, haciendo ver la importancia que el libro VI de la *Ética a Nicómaco* tiene para el joven Heidegger, cuando éste pone las bases para una hermenéutica de la facticidad, es decir, las bases de la interpretación reflexiva de las categorías fundamentales de la vida factual.¹¹

Para Heidegger, explicar las categorías fundamentales de la vida consiste en explicar las maneras de ser en el mundo, en otras palabras, del existir. Los protoconceptos filosóficos tendrían, así, un carácter referencial eminentemente formal, aunque verdaderamente efectuante; yo diría: paradigmático. En cuanto tal, referiría modos de acción, de relación por parte del sujeto. Pero no en el sentido de reglas y procedimientos metodológicos, sino en el sentido hermenéutico de posibles ordenamientos significativos de carácter normativo.

He hecho mención a la categoría de *facticidad*. Vale la pena recordar, al respecto que la noción de facticidad no es heideggeriana, como lo pensaba Landgreve, sino neokantiana; sus sostenedores la utilizaban para oponerla a la logicidad. Inicialmente, la facticidad indicaba, dentro de un registro epistemológico, la efectividad bruta (*Tatsächlichkeit*), en cuanto tal opuesta a la *logicidad* (en Rickert y Natorp, particularmente). Después, hacia los años 1914-1919, con Natorp, pasa a designar la individualidad, la temporalidad y la singularidad, frente a la universalidad y a la necesidad de la lógica. Hacia 1923, Heidegger se apropia del término, en clara disputa con Natorp. La facticidad pasa a designar *lo dado*, pero que desborda el plano de lo objetivo porque im-

8.- M. RIEDEL, op. cit., pág. 20

9.- M. RIEDEL, op. cit., pág. 23

10.- M. RIEDEL, op. cit., pág. 54. A propósito de Popper, vale la pena mencionar que marca un punto de inflexión en la tradición anglosajona de la filosofía de la ciencia, por las siguientes razones: a) A diferencia del modelo neopositivista del Círculo de Viena, considera a la ciencia no como un producto, sino como una actividad contrastable regulada por reglas y llevada a cabo por una comunidad; b) En cuanto actividad contrastable, la ciencia empírica no sólo es un paradigma cognoscitivo, sino de toda forma que el hombre tenga de relacionarse con la realidad. Al respecto, retoma a Weber. Véase G. ORTIZ, *Racionalidad y filosofía de la ciencia. Una aproximación a la epistemología de K. Popper*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, 1982.

11.-H.G. GADAMER, “Erinnerungen an Heideggers Anfängen”, en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, tomo 4 (1986-1987), ed. por F. Rodt, 1987, págs. 13-26.

plica significación y temporalidad; a ella se tiene un acceso hermenéutico y así considerada, es decible, esto es, lingüísticamente formulable.¹²

Sugestivamente, Gadamer llama la atención no sólo en el interés de Heidegger por el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*, el de la *Retórica* y el de la Filosofía Práctica (que no es, vale la pena insistir, el Aristóteles de la Metafísica o de la Lógica), sino también en la admiración que tenía por el trabajo de Emil Lask, quien estuvo en los orígenes del pragmatismo americano. De allí que la relación entre hermenéutica pragmática y filosofía práctica diste de ser antojadiza.¹³ Como tampoco sería arbitraria la relación entre los conceptos filosóficos que, hermenéuticamente, mentan posibles modos de existir, con la noción de racionalidad, ya introducida y a la que echaremos mano más adelante.

Riedel retoma su idea de una filosofía práctica como filosofía segunda en un trabajo posterior.¹⁴ Sale al cruce de una posible tergiversación que se configuraría al considerar a la filosofía segunda como una filosofía primera devenida a menos. De todos modos, ¿no queda nada de aquella pertenencia del pensar al ser, propia de la antigua filosofía especulativa? Riedel contesta afirmativamente, sugiriéndolo ya en el título de su obra, *Hören auf die Sprache*, según la cual la comprensión del sentido pertenece a la dimensión de la escucha de aquello que nos es dado lingüísticamente y que en cuanto tal, nos precede.

Se recupera así un rasgo de la razón especulativa, aquel que afirma que el pensar sigue al ser. Más todavía, se reflota una idea ya presente en Gadamer, cuando éste afirma que el *ser es lenguaje*: lo que siempre nos antecede es lo dicho, que viene a ser lo significativamente articulado. Así pues, tanto en Gadamer como en Riedel, hay un cierto *a priori* lingüístico, que traduce la intuición sobre la lingüisticidad del ser histórico. Lingüisticidad resulta aquí equivalente a significatividad; en otras palabras, el lenguaje como paradigma de toda estructura significativa. De todas maneras la relación central es la que se da entre hermenéutica y saber práctico; cuando se habla de este último, la referencia obligada es Aristóteles.

En su conocido texto de la *Metafísica*, Aristóteles distingue tres tipos de conoci-

12.-Th. KISIEL, "Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers", en *Dilthey-Jahrbuch...* op. cit., págs. 91-120; aquí págs. 98-99. En Habermas, la *facticidad* es comprendida en contraposición a la *normatividad*, no a la *logicidad*. Lleva detrás la distinción weberiana entre regularidades fácticas del comportamiento y regulaciones normativas de la acción; véase J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., tomo 1, pág. 251. La sociología en cuanto teoría de la acción significativa, opera en esa tensa relación entre facticidad y validez, considerando las acciones sociales como ordenamientos objetivos formulables nomológicamente y como tramas significativas comprensibles hermenéuticamente. Véase J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Francfort, 1994, pág. 35.

13.-H.G. GADAMER, op. cit., pág. 24. La convergencia entre orientaciones filosóficas con tradiciones distintas e incluso presentadas como antagónicas, es mayor de lo que una consideración rápida y superficial podría indicar. Apel fue precursor de una actitud sensata y no sectaria, cuando en 1967 escribe un trabajo sobre Heidegger y Wittgenstein, haciendo suya la suposición que el acercamiento entre ambas posiciones puede suministrar la clave para una mejor comprensión de la estructura espiritual de nuestra época. APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, 1985, tomo 1, pág. 217.

14.-M. RIEDEL, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Francfort, 1990.

miento: el *teórico*, el *técnico* y el *práctico*. El *primero* tiene un carácter universal y necesario, y se justifica por medio de relaciones lógicas de implicación, al margen del asentimiento del sujeto. El *segundo* nos enseña a hacer algo, a producir un efecto que permanece como distinto al sujeto que efectúa la acción; su criterio de validación es el de la efectividad, pero para que ésta despliegue todas sus virtualidades necesita ser reconocida por los sujetos. El *tercero*, enseña a los sujetos a conseguir un fin que les es inmanente; se trata del conocimiento práctico, que nos dice cómo actuar. El criterio de validación está dado por su operatividad pragmática, la que sí requiere el asentimiento del sujeto.

Gadamer ha insistido en la relación entre *interpretación hermenéutica* y *saber práctico*: la aplicación práctica de la interpretación no es algo que se añada posteriormente, sino que es algo que le pertenece. Se trataría de una relación constitutiva: la interpretación es un acto prioritariamente virtual —no prioritariamente teórico— que sólo se cumple en la aplicación. El saber hermenéutico tendría tres momentos en común con el saber práctico, al que Aristóteles distingue cuidadosamente tanto del saber técnico como del saber teórico.

En primer lugar, el saber práctico es *reflexivo*, es un saberse. De allí que en el ámbito del saber práctico, sólo nosotros podamos hacer experiencias de nuestros errores. En segundo lugar, se trata de un saber *internalizado*; tendría la capacidad de fijar los impulsos y conformar las pasiones. A diferencia del saber técnico, que permanece externo al sujeto (las reglas técnicas tienden a olvidarse cuando no se usan), las reglas del saber práctico se incorporan a la estructura de la personalidad. Por fin, y en tercer lugar, el saber práctico es *comprensivo*, *abarcativo*: tiende a hacer posible, a partir de las tradiciones, una autocomprensión de los sujetos individuales, de los grupos y de los pueblos, respectivamente.¹⁵ Para emplear una expresión más o menos divulgada y que sirvió como título de un film, el saber práctico que se articula con la comprensión hermenéutica del pasado, otorga a quienes lo poseen *un lugar en el mundo*. Les da la posibilidad de un entendimiento sin coacciones, en el trasfondo del propio pasado reconocido como tal y hecho propio. Importante a tener en cuenta, referido tanto a la historia individual como a la de los pueblos.

La convicción acerca de la marginación que ha sufrido el conocimiento práctico en el pensamiento de Occidente, hoy es compartida por muchos. Desde su planteo hermenéutico, Ricoeur toma nota de estas peripecias. Sin embargo, frente al riesgo de subjetivización (tipo *cogito* cartesiano) en la que el mismo se ve involucrado, reafirma su dimensión intersubjetiva: “No hay comprensión de sí que no sea mediatizada por signos, símbolos y textos. La comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores”; y añade: “comprenderse es comprenderse frente al texto”.¹⁶ Para Ricoeur, la realidad está también escrita con caracte-

15.-H.G. GADAMER, *Warheit und Methode*, Tubinga, 1962, pág. 307. Véase también el comentario de J. HABERMAS, en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, 1988, pág. 249.

16.-P. RICOEUR, *Du texte a l'action*, op. cit., pág. 31.

res sígnicos, tanto que —haciéndose eco de Wittgenstein— afirma que una teoría de los signos debería preceder a una teoría de la realidad. Pero para él, el paradigma sgnico no está dado por el lenguaje hablado, sino por el lenguaje escrito: la realidad ha de ser interpretada como un texto; también la acción y también la historia.¹⁷

Hay un aspecto de la hermenéutica de Ricoeur que quisiera remarcar: a diferencia del lenguaje hablado, que refiere a veces ostensivamente el contexto inmediato, el texto tiene una referencia profunda, de segundo grado: el texto *abre mundos*. El mundo es siempre una trama significativa implicada en el texto. Si el texto tiene una dimensión asertrica, referir mundos existentes; si tiene una dimensión normativa, guiará la acción en la tarea de construcción de esos mundos intentados; si posee una dimensión utópica o ficticia, sealar mundos posibles. De todas maneras, esos mundos indican *formas de ser* y de *existir*. Se reformula así la idea de que el conocimiento práctico orienta nuestras relaciones con la realidad, a la que interpreta hermenéuticamente, explicitando las referencias al mundo que en ella se contienen.¹⁸

Conocimiento práctico y argumentación

La notable rehabilitación de la teoría de la argumentación, que hacia fines de los años '50 reaparece con las obras de Toulmin y Perelman, acompaña también la recuperación del conocimiento práctico.¹⁹ En ese sentido se piensa que ha habido una reducción indebida de la noción de crítica racional a la lógica, identificada con la analítica. Aristóteles, en efecto, en el libro de la *Retórica* (1355b) había distinguido entre creencias —el conocimiento es considerado como tal— *suficientemente bien fundadas* y *creencias carentes de fundamentación* o *mal fundadas*. Platón pensaba también que el conocimiento era una creencia *verdadera*, es decir *bien fundada* (Theet. 201, cd) pero lo identifica con el que brinda la astronomía matemática y que estaba determinada por el modelo de la demostración y de la prueba; lo demás era *no-conocimiento*.²⁰

Aristóteles, por el contrario, sostiene que la crítica que justifica a un conocimiento es poliforme y se mueve en tres ámbitos diferentes funcionalmente: el de las teorías matemáticas, el de las opiniones sólidamente fundamentadas y el de las opiniones insuficientemente fundamentadas. Entre las creencias que pueden llegar a estar bien fundadas, cuenta en especial a las que componen el conocimiento práctico y que forman parte de la disciplina como la política, la tica, la pedagogía, etc., susceptibles a su vez de ser fundamentadas argumentativamente. Lamentablemente, en Occidente se habría terminado imponiendo la tradición platónica y la triple distincn funcional aristotélica.

17.-P. RICOEUR, op. cit., pág. 168.

18.-P. RICOEUR, op. cit., pág. 114.

19.-Los textos ya clásicos son S. TOULMIN, *The Uses of Argument*, Cambridge, 1958, y Ch. PERELMAN/OLBRECHTS-TYTECA, *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, Paris, 2 tomos, 1958.

20.-S. TOULMIN, "Die verleumdung der Rhetorik", en R. Bubner y otros (eds.), *Argumentation in der Philosophie*, Neue Hefte Für Philosophie, núm. 256, 1986, págs. 55 y ss.

ca habría concluido en una división bipartita estricta entre conocimiento verdadero (científico) y opinión no fundamentada o sencillamente no-conocimiento.

La identificación de la razón con la razón crítica formal, analítica y universal, habría continuado en Descartes, Kant, Frege y Russell, por citar sólo a algunos. Estos dos últimos, por ejemplo, siguiendo las pautas de la filosofía analítica clásica, procuraban formular en lenguaje altamente formalizado todas las expresiones problemáticas, a fin de liberarlas de equívocos y ambigüedades. Hasta que, desde dentro mismo de la tradición analítica, las obras tardías de Wittgenstein ponen de manifiesto los límites e insuficiencias del análisis formal e introducen las categorías de *juegos de lenguaje* y forma de vida.²¹

Conocimiento práctico, juego de lenguaje y forma de vida

Es difícil medir el impacto de estas categorías en la filosofía posterior,²² el que ejercieron sobre el llamado conocimiento práctico, podría ser identificado a través de los siguientes rasgos. En *primer lugar*, introducen una nivelación cognoscitiva: el conocimiento científico es un juego de lenguaje —junto a otros— respaldado en una forma de vida. En realidad, lo que importa es que el conocimiento imbricado en el significado entrelazado en cada juego de lenguaje, contiene sus propias reglas de validación; la científicidad es una de ellas. En *segundo lugar*, salta a la vista el desplazamiento que ha sufrido la consideración de la ciencia. En el *Tractatus* y en el marco de la tradición positivista, Wittgenstein veía a la ciencia como un sistema lingüístico lógicamente estructurado; aquí es presentada como una acción lingüística que contiene en sí misma sus propias reglas de validación, imbricadas en su dimensión pragmática; es, en ese sentido, un saber práctico. En *tercer lugar*, y éste sería quizás el punto decisivo, los significados configurados en las distintas acciones lingüísticas no son tales porque sean verificables; en otras palabras, porque refieran entidades susceptibles de experiencia sensorial directa o indirecta, como lo exigían los positivistas lógicos en sus primeras formulaciones. En efecto, al margen de la pregunta acerca de si la idea fuerte de verificabilidad resulta defendible, lo cierto es que nos topamos constantemente con lenguajes que son significativos, pero no verificables, al menos no en la forma en que el positivismo exigía. Pero el que no lo sean, no significa que carezcan de validez intersubjetiva. Sencillamente, porque el significado, ahora, es visto como dado por el uso y éste, como comandado por reglas.²³

Una regla, en efecto, es una *instrucción* para actuar; en este caso, para usar las expresiones en contextos determinados. Atenerse a la regla es actuar *válidamente* y entonces, significativamente. Por otra parte, la regla entraña una dimensión *intersubjetiva*, en el sentido que vale, por lo menos, para dos; así pues, A sigue una regla si se

21.-S. TOULMIN, "Die verleumdung...", op. cit., pág. 66.

22.-L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*, núm. 23, Barcelona, 1988, pág. 39.

23.-L. WITTGENSTEIN, op. cit., núm. 68, pág. 89.

da la posibilidad de que su comportamiento quede expuesto a la crítica de B; la idea de validez está reñida con la de subjetividad individual.²⁴

Además, y básicamente, la *validez* de una regla (que es aquello por lo cual ésta propiamente se define), se basa en sí misma, está presupuesta en la propia práctica de su aplicación. Es, en otras palabras, una condición de posibilidad de la acción lingüística. De esta manera, se erige en el soporte de una teoría de los signos, que precede a una teoría de la realidad; de una pragmática, que antecede siempre a una teoría de la acción significativa.²⁵

Por último, los escritos tardíos de Wittgenstein, con los aportes posteriores de Austin, insisten en la irreductibilidad entre los juegos del lenguaje en los que se habla de acciones humanas. En los primeros aparece una red conceptual en la que se utilizan nociones como *fenómeno, causa, efecto, explicación*; en los segundos, se emplean nociones como *acciones significativas, razones, y motivos para actuar*, etc.²⁶ De todos modos, en ambos casos se trata de acciones cuya significatividad se define por las reglas pragmáticas. En fin, actuar de acuerdo a las reglas es hacerlo válidamente, significativamente y, en consecuencia, racionalmente.

El discurso filosófico estaría orientado a analizar esta trama significativa, a explicitar las reglas de acción, a mostrar la racionalidad inscripta en cada juego de lenguaje y en su correspondiente forma de vida. Y en esta tarea, la *filosofía*, concebida como una *teoría de la racionalidad*, se articula con la *sociología*, que recae también sobre las acciones significativas, de las cuales se predica la racionalidad en los términos en que ya lo comentaremos.²⁷

Filosofía, sociología y teoría de la acción comunicativa

En donde la filosofía y la sociología —en cuanto teorías de la racionalidad— aparecen enfáticamente vinculadas, es en J. Habermas.²⁸ Para él, desde los griegos, la filosofía ha tenido que ver, de una u otra forma, con este problema. Así, cualquiera sea la comprensión que se tenga de ella, todas coincidirían en entenderla como un *conocimiento racional*, es decir, como un conocimiento que se funda en la razón y no en alguna otra instancia. De todas maneras, Habermas, junto con Apel, considera que el conocimiento racional tuvo que pasar por varias peripecias; entre otras tantas, vale la pena mencionar las siguientes.

24.-L. WITTGENSTEIN, op. cit., núm. 380 y ss., pág. 285.

25.-Véase K.O. APEL, *La transformación de la Filosofía*, op. cit., tomo 2, pág. 330; el autor hace una interpretación de Wittgenstein orientándola hacia una pragmática *trascendental*. También J. HABERMAS, en *Teoría de la acción comunicativa*, tomo 2, págs. 30 y ss, quien hablará de una pragmática *universal*.

26.-L. WITTGENSTEIN, op. cit., núms. 611-670, págs. 379-401. También P. RICOEUR, *Le discours de l'action*, Paris, 1977.

27.-Esta relación entre filosofía y sociología, en el marco de las *Investigaciones Filosóficas*, de Wittgenstein, han sido puestas de relieve, inicialmente por P. WINCH, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophie*, Londres, 1958, págs. 52-53.

28.-J. HABERMAS, *La teoría de la acción comunicativa*, op. cit., pág. 15.

La *primera* consistió en una reducción del mismo al conocimiento teórico —en el marco de la distinción aristotélica— el que se consideraba justificado por la sola articulación lógico-deductiva de sus enunciados; sobre este punto ya me he extendido. La *segunda* se dio con el modelo cognoscitivo sujeto-objeto, puesto en práctica por la filosofía de la conciencia.²⁹ En este modelo, el conocimiento del objeto se consideraba garantizado por la evidencia con que se impone al sujeto, provocando en éste certeza, es decir, un asentimiento irrehusable. Este modelo cognoscitivo que responde al llamado *solipsismo metodológico* sufrió un lento proceso de horadación, el que siguió un doble movimiento complementario: por un lado, de *descentramiento del sujeto*; por otro lado, de externalización progresiva.

Así, por ejemplo, una primera cuota de *desprivatización* se da con el sujeto trascendental kantiano; se continúa en Hegel, en donde la autoconciencia se constituye mediante una relación con otra conciencia y se transforma en conciencia histórica y sigue en Marx, en el que la subjetividad ya no se autosostiene y se adquiere desde fuera, a través de una configuración resultante de relaciones sociales. En Darwin, la subjetividad individual y en concreto la conciencia, es un resultado tardío dentro de un proceso evolutivo de la especie. Con Freud, lo consciente se explica por instancias que caen fuera de ese ámbito, etc.³⁰

La externalización, a su vez, se produce básicamente por medio del lenguaje, sea éste gestual, a través de señales, en términos de habla proposicionalmente diferenciada o tomada como una acción lingüística. En cualquiera de los casos, se renuncia a un acceso directo a los fenómenos de la conciencia y se reemplaza con el *conocer-se* que apela a la intuición, por el mediado intersubjetivamente. Esta tensión hacia la externalización lingüística puede observarse en el Positivismo Lógico del Círculo de Viena, en un principio de una manera tosca. Después vendrá un afinamiento sintáctico-semántico, perceptible en los esfuerzos de Carnap, para desembocar en un giro pragmático, con los escritos tardíos de Wittgenstein.³¹

El análisis del lenguaje ordinario, de las gramáticas de las formas de vida, da de lleno en el ámbito objetual de las ciencias sociales;³² desde Weber, la sociología ha tenido que ver con la *acción significativa*, que es sinónimo de *acción social*. De todos modos, también aquí se habría producido un desplazamiento notable. En efecto, para Weber la significatividad de la acción tiene un arrastre psicológico; en última instancia, está vinculada con la noción de intencionalidad y ésta con la de motivación por parte del sujeto de la acción.³³ En Weber, siempre opera la suposición que *motivación, intencionalidad y significatividad* se remiten a fuerzas ocultas como deseos, voluntad

29.-J. HABERMAS, *Teoría de la acción...* op. cit., vol. 2, págs. 9 y ss.

30.-J. HABERMAS, *Teoría de la acción...* op. cit., tomo 1, págs. 493 y ss.

31.-J. HABERMAS, *Teoría de la acción...* op. cit., vol. 2, pág. 9.

32.-J. HABERMAS, "Aspekte der Handlungsrationaltät", en *Vorstudien un Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1984, pág. 441.

33.-J. HABERMAS, op. cit., pág. 571.

y sentimientos. Pero los límites de este tipo de sociología son los límites de su concepto de motivación: explica la acción social por motivos que coinciden con las interpretaciones del sujeto. Se mantiene, así, dentro de los márgenes de la problemática de la conciencia sustituida posteriormente por la del lenguaje. Las *formas de vida*, de Wittgenstein, que se corresponde con los *mundos de la vida*, de Husserl, no obedecen a reglas de la gramática de los juegos de lenguaje. A este movimiento de internalización se contraponen —en la sociología posweberiana— un proceso de externalización, con la idea de que la *acción y la conducta individual se explican en el contexto de relaciones humanas institucionalizadas, gobernadas por reglas*. Y éste sería, exactamente, el objeto de la ciencia social.³⁴

Aun cuando le introduce reformulaciones de fondo, Habermas profesa una alta estima por la teoría weberiana de la racionalidad.³⁵ Weber habría intuido con gran perspicacia las consecuencias que se seguían de la progresiva pérdida de vigencia de las imágenes metafísica y religiosa medievales. Este fenómeno —conocido como el de la *secularización*— generaba entre otras consecuencias la pérdida de una unidad de significación y el surgimiento de acciones significativas especializadas y por lo tanto autónomas (el derecho, la ética, la política, etc.). Todas ellas, sin embargo, estaban moldeadas por un mismo tipo de modelo de acción llamado *teleológico* y ya esbozado en el esquema aristotélico de *acción finalista*. Según la misma, las motivaciones de *una acción se identificaban con los fines intentados*; actuar u obrar racionalmente, consistía en alcanzar esos fines, enderezando hacia ellos los medios adecuados y previendo los efectos secundarios que pudieran seguirse.³⁶

Weber y la racionalidad teleológica

De acuerdo con Weber, este tipo de racionalidad estuvo en los orígenes de la modernidad europea y había reaparecido inscripta en el modo de procedimiento puesto en práctica por la ciencia empírica, específicamente por la mecánica newtoniana. El esquema de *explicación teleológica* era reducible a la *explicación causal y mecanicista*, que utilizaba aquélla. Obrar racionalmente, entonces, consistiría en hacerlo teniendo

34.-G.H. von WRIGHT, "El determinismo y el estudio del hombre", en J. Hintikka y otros (ed.), *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Madrid, 1976, pág. 183. También el excelente libro de von Wright, *Explicación y comprensión*, Madrid, 1979.

35.-Los textos clásicos de Weber sobre la cuestión son *Die protestantische Ethik*, Hamburgo, 1972; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, en tres tomos publicados en Tubinga en 1978, 1966 y 1966 respectivamente, y traducidos al español en 1987, en Madrid, y *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia, 1984. Vale la pena señalar que este último texto, con el título *Economía y Sociedad*, fue traducido al español en 1940, por José Medina Echavarría, antes de que la misma apareciera en inglés y francés. Si bien es cierto que la calidad de la traducción ha sido cuestionada, importa remarcar el hecho como indicativo de una fuerte expansión de la sociología en América Latina por esos años, debida en buena medida a la presencia —en este caso en México— de intelectuales españoles exiliados. Medina Echavarría contribuyó a fundar El Colegio de México en 1940 y estuvo en los inicios de la *Revista Mexicana de Sociología*. Ya en 1934, había iniciado sus actividades el Fondo de Cultura Económica, que publicara una serie de textos de clásicos de la sociología. Sobre el desarrollo de la Sociología en América Latina, hay mucho escrito. Una interesante visión de conjunto la suministra Nikolaus WERZ, en *El reciente pensamiento político y científico-social en América Latina*, próximo a aparecer en Nueva Sociedad, Caracas.

36.-J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., especialmente tomo 1, págs. 197 y ss.

do en cuenta —lejos de toda veleidad especulativa o idealista— la información que proviene de la experiencia, la que permite planificar la acción y prever sus consecuencias, apostando a una maximización de aciertos y a una minimización de errores. En realidad, lo que vendría a interesar son los criterios conforme a los cuales los sujetos entran en relación con su entorno, es decir, las *estructuras formales de la racionalidad práctica*; de este modo de intervenir en el mundo *eficazmente* y de manera *calculada y predecible*.³⁷

Para Weber, este modelo de racionalidad se ha expandido en la sociedad hasta convertirse en *racionalidad social*, en una forma de acción y comportamiento de los sujetos sociales individuales. Y esto había sido posible gracias a la fuerza expansiva de la *Ilustración*. El proyecto de la Ilustración, tal como lo había entendido Kant, tenía que ver con un proceso de *emancipación del hombre* respecto a una situación de sumisión de la cual él mismo sería responsable. Pero atravesada por una racionalidad menguada teleológicamente, la racionalidad social terminaría en incesantes oleadas de *racionalización, burocratización y cientifización* de la sociedad y de la vida de los individuos.

La lucidez de Weber le mostró el estrechamiento insoportable en que está embredada la historia de Occidente; cayó, por esto, en una marcada desesperanza respecto al futuro. Después del acierto en el diagnóstico —su hipótesis sobre el papel de la racionalidad teleológica en la implantación de la modernidad capitalista resulta convincente— concluye, sin embargo, en una confusión indebida. En efecto, *identifica el proyecto histórico-social en el que cuaja la racionalidad europea, con su forma universal*.

Frente a este proyecto, hubo reacciones enfervorizadas, corporizadas por diferentes formas de romanticismo o por tendencias críticas como las que se remitían al joven Hegel, al primer Marx o a Nietzsche.³⁸ De todas formas, estas reacciones parecerían moverse dentro del mismo horizonte de la *racionalidad teleológica* y en consecuencia, cualquier intento de superación queda trunco. Habermas piensa que su teoría de la comunicación —a pesar de que mantiene los ideales de la ilustración— se instala en otro registro; sin embargo, exponerla va más allá de los propósitos de este trabajo. Con todo, quisiera subrayar los siguientes aspectos presupuestos, importantes para lo que sigue en la segunda parte del artículo.

La *significatividad* de la acción social —objeto de la sociología— se constituye *intersubjetivamente*. La acción social significativa es considerada como una *acción lingüística*, susceptible de *comprensión hermenéutica* en sus concreciones histórico-so-

37.-J. HABERMAS, *Teoría de la acción...*, op. cit., págs. 227 y ss.

38.-Habermas considera especialmente la recepción que de la teoría de la racionalización de Max Weber hace Lukács en *Geschichte und Klassenbewusstsein (Historia de la conciencia de clase)*, retomada por Horkheimer y Adorno, especialmente en *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, conocido texto de Horkheimer, traducido al español con el título de *Crítica de la razón instrumental y Dialektik der Aufklärung*, de ambos pensadores, publicada en español bajo el título de *Dialéctica del iluminismo*.

ciales. La dimensión *pragmática* de esta acción lingüística conlleva un *saber práctico*, que es el que la comanda. De este *saber práctico*, en cuanto orienta las relaciones con el mundo de la *naturaleza*, el mundo *social* y el de la propia *subjetividad*, se predica la *racionalidad*. Este saber práctico está constituido por categorías *pragmáticas*, las que por un lado alojan *referencias semánticas*, es decir, contenidos empíricos que orientan acciones espacio-temporalmente situadas y a los cuales, según lo dicho, tiene acceso la *sociología*. Por otro lado, sin embargo, las categorías pragmáticas pueden ser consideradas como desprovistas de referencias individualizables, es decir, en cuanto puras *formas pragmáticas universales* de la acción social. En ambos casos y a distintos niveles, pues, el *saber práctico puede ser reconstruido sociológica y filosóficamente*.

El propósito de la parte que concluye era mostrar la articulación entre *filosofía, racionalidad* —en cuanto prédica de la acción humana— y *sociología*. Perseguía también identificar el pensamiento de Weber sobre la cuestión, en especial, en la función que éste asigna a la racionalidad teleológica —de la mano de la ilustración— en el *proceso de constitución de la modernidad europea*. Hemos expuesto también las reformulaciones de Habermas. Históricamente, el problema —aunque su alcance nos exceda— reviste excepcional interés para nosotros, los latinoamericanos. Algunas razones tendientes a avalar esta percepción fueron ya adelantadas; éstas mismas serán ampliadas a continuación. Otras distintas serán introducidas.

El pensamiento social y sociológico en América Latina

A pesar del título, no es intención de esta segunda parte del trabajo hacer la historia del pensamiento social y sociológico en América Latina. Me propongo otra cosa, en algún sentido más pretenciosa. *Partiendo de la suposición* —espero que lo dicho en la sección anterior muestre suficientemente su plausibilidad— *que en el pensamiento social y sociológico quedan aprehendidas las estructuras significativas de la acción social*, apunto a indagar algunos de sus temas relevantes en América Latina.

La sospecha que me guía es, pues, que esos temas están entrelazados con categorías pragmáticas, es decir, ordenamientos normativos y prescriptivos en los que se entrelazan creencias, valores, reglas de conducta, estándares, tradiciones, etc., que orientan la acción social, se sedimentan institucionalmente y conforman tramas culturales en las que los individuos son socializados y adquieren su propia identidad. *Una de las preguntas que nos haremos* es si el tipo de racionalidad que puede ser predicada de las acciones así conformadas, se corresponde con la racionalidad teleológica que Weber localiza en la constitución de la modernidad europea. Y *una de las convicciones que nos asiste*, apunta a la posibilidad de reconstruir, en el entramado de las acciones sociales capturadas por el pensamiento social y sociológico, formas de vida, proyectos de existencia, modos de habitar en el mundo. En este trasfondo de preocupaciones, casi me reduciré a enunciar esas categorías sociales y sociológicas que referirían modos de ordenar la acción y de definir la realidad social.

América Latina, Ilustración y racionalidad

La apelación a la noción de *racionalidad teleológica*, vertebrada por la *Ilustración* y que en la perspectiva de Weber juega un papel central en Europa, no es gratuita. Se sabe, en efecto, que el movimiento independentista que se dio en América Latina a comienzos del siglo XIX, estuvo fuertemente inspirado por la *Ilustración europea*.³⁹ Es útil recordar que la *Ilustración* se presentó siempre como un movimiento intelectual, pero que buscaba incidir en la sociedad, transformando costumbres, mentalidades y comportamientos. Se ha hablado de una Ilustración —en América Latina— que se articulaba con las tradiciones religiosas cristianas y de otra, eminentemente laica. Habría que ver cómo cada una de ellas se hizo presente y con qué fuerza e intensidad penetró el tejido social e impulsó acciones o acontecimientos *decisivos para la organización de la sociedad y del estado*. También sería necesario indagar qué formas de continuidad o ruptura guardan con el pasado colonial; un pasado, por otra parte —a comienzos del 1800— ya fuertemente conformado como para ser ignorado.

Una de las hipótesis centrales de Weber es que la *racionalidad teleológica* se convierte, en Europa, en *racionalidad social*; en este contexto, él habla de una *metodización de la vida*.⁴⁰ Aquí se inscribe, en efecto, su conocida tesis acerca de la importancia de la ética protestante en los orígenes del capitalismo, la figura del burgués sobrio, para nada dilapidador; su actitud frente a la producción de la riqueza, etc. A este propósito, una investigación empírica, adecuadamente respaldada metodológicamente, tendría que caracterizar las oleadas de la Ilustración europea que arribaron a nuestras playas. Me refiero, específicamente, al siguiente aspecto.

Conviene recordar que para Weber el modelo teleológico, inicialmente, se desengancha de la revolución científica, que es la que le brinda su contexto de aparición. Conjeturo que esta *matriz del modelo teleológico en la praxis científica marca la racionalidad que identifica a la modernidad europea*. Ciertamente, el proceso de la modernidad europea fue complejo, diacrónico y con una secuencia no lineal. El factor estrictamente científico, el filosófico-cultural, el tecnológico e industrial, el religioso, el económico, el jurídico y el político, se condicionan recíprocamente a través de dependencias de tipo sistémicas o funcionales.

De todos modos, quizá fuera posible, analíticamente, establecer distinciones. Esto presupone que la *vinculación entre racionalidad teleológica e Ilustración es fáctica* y en consecuencia *contingente*. Y significa que puede darse un factor sin que se dé necesariamente el otro. Si mi lectura de Weber es correcta, y si el modelo *teleológico* que se expande en Europa es el moldeado por la *nueva práctica de la ciencia empírica*, creo que de allí se seguirían dos consecuencias.

39.- Véase JOSÉ L. ROMERO y LUIS A. ROMERO, *Pensamiento político de la emancipación*, Caracas, 1977; JUAN CARLOS CHIARAMONTE, *La ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesialística y cultura laica durante el Virreinato*, Buenos Aires, 1989; N. WERZ, *El reciente pensamiento político y científico social en América Latina*, op. cit.

40.- M. WEBER, *Die Protestantische Ethik*, tomo II, Hamburgo, 1972, págs. 323 y 324.

Por un lado, implicaría una *modificación profunda* de la imagen de la realidad. El mundo medieval, en efecto, era *teocéntrico*; la *Divina Comedia*, de Dante, constituye una de sus réplicas literarias mejor logradas. Con el tipo de explicaciones que la mecánica newtoniana suministra de la realidad, la textura religiosa de la misma tiende a disolverse progresivamente. Es lo que se denomina el proceso de *desacralización y desencantamiento*: el mundo es visto como un mecanismo casual y consecuentemente, desaparece la imagen de un cosmos creado por Dios y atravesado de un sentido religioso.⁴¹

Las imputaciones a la realidad que conllevaba la imagen religiosa o metafísica, pues, *no alcanzan a conciliarse* con las nuevas entidades que pueblan el universo, según la imagen emergente que del mismo suministra la consideración *empírica* y sobre todo, la *matemática* del mundo. Y a este propósito, todavía la siguiente reflexión. Un proceso de *desencantamiento* provocado por la *intervención* —en la trama cultural— de un *modelo teleológico* extraído de la práctica de la ciencia empírica, si bien se complementa, también se distingue del *proceso de secularización* generado en un pensamiento más bien *filosófico*, como lo era preponderantemente el de la *Ilustración*. Y esto me lleva a la segunda consecuencia antes enunciada.

Ciencia y racionalidad procedimental

Con penetración y perspicacia, Habermas señala que la racionalidad introducida en la práctica de la ciencia empírica se dice *no tanto* de los contenidos, *sino de las formas* como estos contenidos son alcanzados. Refiere un *saber cómo*, más que un *saber qué*, en la clásica distinción de Ryle, la racionalidad se dice preeminentemente del *knowing how*, más que del *knowing that*.⁴² Se apunta, con esto, a que el nuevo tipo de racionalidad introducido por la ciencia empírica está alojada en su *metodología*, es decir, en el *conjunto de reglas y procedimientos que orientan la relación con la realidad*. También Weber lo veía: actuar racionalmente, era hacerlo de acuerdo a la *información empírica*, a partir de la cual se hacía posible trazar *objetivos alcanzables*, elaborando *estrategias pertinentes y previendo y calculando* los efectos de nuestras acciones. Este modelo *teleológico*, denominado asimismo *instrumental o estratégico* (aunque no son conceptos intercambiables) se habría de aplicar en el ámbito de la economía, de la política y de la ética y pervive con éxito en la teoría de las decisiones y en la teoría de los juegos.

A partir de lo anterior, habría que decir que el acercamiento a la realidad que propiciaba la Ilustración —tal como ésta se dio en América Latina— estaba más marcado por la filosofía crítica y especulativa que por los procedimientos de la ciencia empírica.

41.-M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 1963, pág. 564; véase J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., tomo I, pág. 217.

42.-J. HABERMAS, *Teoría de la...*, op. cit., págs. 24 y 101. Su teoría de la acción comunicativa retiene este carácter formal y procedimental de la razón, pero lo reformula pragmáticamente; véase J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988, págs. 42 y ss.

ca.⁴³ Si la racionalidad que está a la base de la modernidad capitalista proviene más de la *práctica de la ciencia que del pensamiento crítico de la Ilustración*, pareciera que es posible distinguir estos dos aspectos. En Europa ambos se dieron coordinados; la pregunta es *si sucedió lo mismo en América Latina*. En principio, la respuesta sería negativa. *Por un lado*, resultaría fácil probar que no existió en América Latina una práctica de la ciencia empírica que fuera relevante. Cuando ésta se institucionalizó, tardíamente, quedó confinada a las universidades o institutos de investigación.⁴⁴ *Por el otro*, habría que apuntar que la racionalización de una cultura se torna empíricamente eficaz cuando se convierte en racionalización de las acciones y de los órdenes prácticos de la vida;⁴⁵ cuando las ideas e intereses se transforman en comportamientos. No me refiero, obviamente, a la sustitución de ciudadanos por científicos, sino a la *socialización de un modelo de racionalidad* —el teleológico— históricamente reflatado y atado a la práctica de la ciencia empírica, tal como ésta emerge en la Europa occidental. Cuando este modelo de racionalidad se implanta en la práctica de la vida, Weber habla, entonces, de *racionalidad social*.

Reajuste de las categorías pragmáticas

La secularización, a su vez —que ciertamente existió en América Latina— pareciera dada más bien por una *actitud crítica ilustrada de matriz cultural*, con un marcado sesgo laicista. Esta empapó básicamente los sectores cultos de la clase media o alta o fuertemente politizados dentro de una tradición liberal positivista, de izquierda o anarquista. No creo, en consecuencia, que la *Ilustración latinoamericana* vehicule una racionalidad calculadora y previsor, nutrida básicamente —al entablar relaciones con el entorno— por provisiones de información empírica, como habría sido el caso europeo. Por otro lado, nunca resulta legítima una transferencia mecánica, más tratándose de categorías pragmáticas. En efecto, adquieren determinación y efectiva capacidad orientadora de la acción —dejan de ser puramente formales— cuando están enhebradas en contextos específicos. Esto también ha ocurrido con otros conceptos, como el de *liberalismo y otros similares*.

El *liberalismo* —también el *conservadorismo* y sus versiones nacionalistas— tuvieron, entonces, un anclaje peculiar en América Latina, comparado con Europa.⁴⁶ El pri-

43.-Werz cita a Alberdi, Mitre, Sarmiento, Avellaneda y Echeverría como precursores del positivismo; este último quería reemplazar la floreciente fantasía heredada de los españoles por el método experimental: WERZ, *op. cit.*, pág. 70. De todos modos existe una diferencia entre la comprensión positivista de la ciencia, que continúa siendo filosófica y la práctica de la ciencia empírica institucionalizada en la sociedad.

44.-Se suele hablar de un primer largo período de institucionalización de la investigación científica en el país que iría desde 1850 a 1958, año en que se produce la creación del CONICET, del INTA, de la INTI y de la CNEA, y se instaura el régimen de dedicación exclusiva en las universidades. Cf. MYERS, en Oteiza y colabs., *Examen de la política científica y tecnológica nacional*. Proyecto SECYT/PNUD.

45.-J. HABERMAS, *Teoría de la...*, *op. cit.*, pág. 251.

46.-N. WERZ, cito la versión alemana: *Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika*, Freiburg, 1992, pág. 48. Para la historia del liberalismo, F. SAFFORD, "Politics, Ideology and Society in Post-Independence Spanish America", en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge, 1985.

mero se desarrolló a lo largo del siglo XIX, como reacción en contra del dominio colonial. En una *primera fase*, estuvo marcado por la aparición de las Constituciones de los nuevos estados, influidos por el empirismo inglés, el *Contrato Social* de Rousseau y el pensamiento de Paine y Jefferson. En una *segunda etapa*, llamada de la organización nacional, el liberalismo se vehicula con un amplio espectro, que va desde autores como Montesquieu, Savigny, Adam Smith, Mazzini y Jouffroy, pasando por el socialismo de Saint-Simon, Fourier y Proudhon, el liberalismo católico de Lammenais y el utilitarismo inglés de James Mill, John Stuart Mill y Bentham. El *tercer periodo* es el de la codificación; durante el mismo y en el marco de una relativa estabilidad institucional, se elaboraron el derecho civil, el comercial, el penal y se realizaron aportes interesantes al derecho internacional.

Un par de cuestiones, al menos, asoman con referencia a este asentamiento básicamente jurídico del liberalismo en América Latina; la primera toma la forma de la *relación sociedad-estado*.⁴⁷ Groseramente dicho, en la Europa central la configuración liberal del estado parece haber sido precedida y constituida desde una práctica social y desde una tradición cultural homogénea y continuada. Hay quienes dicen, por el contrario, que la relación sociedad-estado en América Latina es de sobreimposición: el estado liberal y el ordenamiento jurídico vigentes habrían sido más bien un *producto importado* que la cristalización de una *práctica social hegemónica* que la hubiere precedido.

Así las cosas, la *segunda* cuestión tendría que ver con la *función del derecho* y en general, con la de la convención socialmente aceptada, en cuanto formas institucionalizadas del comportamiento racional. Una indagación que se preguntara acerca de las razones de la aparente crónica inestabilidad de nuestras instituciones, así como de la marcada tendencia a la transgresión de las reglas de juego de la convivencia social y política, posiblemente encuentre en este desfasaje entre *sociedad y estado* y entre *cultura y estado*, un elemento clarificador.

La *libertad* y el progreso aparecieron representados e identificados con el *liberalismo* y el *positivismo*, los rostros que tomó de la *Ilustración*; sus antítesis fueron el *conservadorismo* y el *nacionalismo*, que aparecieron casi siempre como sinónimos de premodernidad. Una de las expresiones de esta contraposición sería también la de *civilización o barbarie*. Hubo otras, en distintos momentos de la historia latinoamericana. No me interesa trabajarlas en detalle; lo que sí me importa es señalar una vez más que *representan modelos distintos de organización de las acciones sociales y del poder político*, compactados por una argamasa cultural que les da forma. Ambos fueron recogidos —también soy reiterativo— en el ensayo social y en la investigación sociológica.

47.-N. LECHNER, *La crisis del estado en América Latina*, Caracas, 1977. Véase también el núm. 1 de *Crítica y Utopía*, Buenos Aires, 1979, que recoge trabajos solicitados para la Conferencia Regional sobre "Condiciones Sociales de la Democracia", organizada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en Costa Rica, en octubre de 1978.

A favor y en contra de la modernidad

Si se intentara esbozar los rasgos de estos dos tipos de intérpretes e interpretaciones, se vería entonces —como dice Wittgenstein— “una compleja red de parecidos que se superponen y entrecruzan”,⁴⁸ rasgos que surgen y desaparecen; en fin, “aires de familia”. Esta rama de parecidos se complejizaría indefinidamente si la suposición que orienta el trabajo fuera fecunda. Esta suposición percibe la obra de ambos tipos de intelectuales (artistas, pensadores, científicos sociales) como *expresiones del mundo de la vida, de maneras de existir y de construir la sociedad*; en otras palabras, como *formas históricas, espacio-temporalmente situadas que asume la racionalidad*. Si le pusiéramos un rótulo, uno estaría diseñado por la *modernidad*; el otro por una reacción, con distintos grados de intensidad, en *contra* de ella.

Así planteada la controversia, Europa representaría paradigmáticamente el proceso histórico de constitución de la modernidad capitalista, prolongada —ejemplarmente también— por los Estados Unidos; España contaría en la medida de su integración, siempre deficiente, a Europa. La afirmación del sujeto y la voluntad de poder que se veían alimentando a la modernidad europea, se habría reflejado en el proceso inicial de acumulación capitalista y en la expansión posterior comercial, financiera, industrial y tecnológica. Para los *partidarios de la modernidad, éste sería un camino inevitable, y en ese sentido universal*, en el cual la pregunta por la justicia estaría precedida por la de utilidad y eficacia.

Allí se agruparían los europeístas, quienes verían en la modernidad el comienzo de la autonomía del hombre y la liberación de todo tutelaje, además del desarrollo de la riqueza de las naciones y de formas de organización social y política que garantizan la estabilidad institucional y la libertad e igualdad de los individuos. Las resistencias a la modernidad, en consecuencia, aparecerían para ellos como resistencias al cambio y al progreso. De esta posición participarían el *liberalismo*, el *positivismo*, con sus versiones evolucionistas, y el *socialismo* en alguna de sus formas.

Tanto el liberalismo como el socialismo, en efecto, se generarían en la matriz de la modernidad; compartían la afirmación *del hombre* contenida en la filosofía de la Ilustración —sobre todo, el *optimismo en la capacidad de la razón*— y creerían y apostarían por un futuro promisorio para la especie humana, aunque *visualizando de manera muy distinta*, es claro, la forma de organizar la producción de los bienes materiales y culturales, las relaciones sociales y el ejercicio del poder político. Muchos trabajos —se sabe— publicados desde comienzos del siglo XIX, normalmente con el estilo del ensayo, constituyen panegíricos en favor de la *civilización* representada por los procesos de constitución de la modernidad europea, así conceptualizada. Esta orientación se manifestó también con el surgimiento de la *sociología*.

La sociología nacida en Francia en el primer cuarto del siglo XIX con Saint-Simon y Comte, en 1824 era enseñada en el Colegio de Francia, en la Facultad de Ciencias

48.-L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*, op. cit., núm. 66.

en el Museo de Historia Natural y en la Escuela Politécnica de París; mucho antes de lo que se imagina, consiguió un lugar en las universidades latinoamericanas.⁴⁹ Es cierto que se trataba de cátedras aisladas, dedicadas a la docencia y sin nada de investigación empírica. Quizá por ese motivo, se hable de la institucionalización de la sociología recién hacia los años '50. A pesar de las urgencias políticas que las dispararon, de ciertas carencias teóricas y de una endeblesz nunca solucionada en el material empírico que las apoyaba, a mi juicio, las teorías sociológicas que surgieron entrevieron correctamente un núcleo fundamental de problemas básicos, al margen del abordaje teórico y metodológico y de la solución que proponían.

Tal el caso de la llamada *sociología científica*, de Gino Germani; sus afirmaciones centrales son conocidas.⁵⁰ En el marco de un planteo estructural-funcionalista, aparecen temas como el de la *modernidad, secularización y racionalidad*, con una extracción claramente weberiana. Y en base a la aplicación de estos criterios, se encuentra la distinción entre *sociedades modernas y tradicionales* y se introduce el concepto de *cambio social*. La literatura a favor y en contra de este enfoque es voluminosa; por razones expositivas no podemos abordarla.

En cambio para los que se *opusieron y oponen al modelo de la modernidad*, éste se habría llevado a cabo *a expensas de las regiones marginales al sistema, entre ellas, la América Latina*. Así pues, la penetración cultural y la dominación política concomitantes habrían hecho posible que Europa, impelida por la lógica inmanente de la modernidad, se hiciera mundo. Las categorías de análisis subyacentes, aunque provenientes de perspectivas diferentes, son bien conocidas: *imperialismo-colonia; desarrollo-subdesarrollo; países centrales-países dependientes*, etc.; en las duplas conformadas quedaban traducidas, ya, relaciones de oposición.

Desde esta lectura, se alinean las posiciones. Así, algunos *hispanistas* quedarían alistados entre los defensores de una forma de vida premoderna; proclamarían, nostálgicamente, el retorno al barroco; a modos de producción económica y de organización social y política precapitalistas.⁵¹ Otros ven ya el descubrimiento como encubrimiento y la conquista como el *primer gesto de una España dominante*, en la que se incubaba la modernidad. *Indigenistas* al fin, se retrotraen en sus propuestas al tiempo "en que los hombres vivían saludables. Cuando no había enfermedad; no había dolor de huesos, no había viruelas... Antes que los 'dzules' (invasores) nos enseñaran el miedo y para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros", como poética-

49.-N. WERZ, op. cit., pág. 151, trae alguna información interesante acerca de la creación de cátedras de sociología en América Latina. Estas comienzan a erigirse ya hacia fines del siglo XIX, en distintas universidades latinoamericanas. Así por ejemplo, en 1882, en Bogotá; en 1896 en Lima; en 1898 en Buenos Aires; en 1904 en La Paz; en 1907 en Córdoba. Se trataba, claro, de cátedras incorporadas a Facultades de Filosofía o de Derecho, con un sesgo marcadamente no empírico.

50.-Gino GERMANI, *La sociología científica*, México, 1956; *Sociología de la modernización*, Buenos Aires, 1969 y otras publicaciones. En América Latina Germani fue acusado de *cientificista* y de *conservador*; entre los sociólogos norteamericanos e italianos, sobre todo en su última etapa, pasaba por ser un liberal de izquierda. WERZ, op. cit., pág. 160. Lo cierto es que introdujo una manera de hacer sociología que renovó el ejercicio de la disciplina.

51.-Pedro MORANDE, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984.

mente se queja el relato maya de Chilam Balam.

Por su parte, la llamada *teoría de la dependencia*, contrapartida de la sociología científica, en vez de oponer los países capitalistas avanzados (modernidad) y los subdesarrollados (sociedad tradicional), *realza su unidad constitutiva, gracias a la cual ambos serían las dos caras de un mismo proceso*. Los segundos harían posible la existencia de los primeros. Las publicaciones que representan esta corriente son también inabarcable, al menos en el contexto de este ya largo artículo.⁵² Pero lo que importa subrayar es que se mantiene la discusión en torno a las categorías que hemos mencionado.

Esta discusión, en otro registro, se continúa en el tratamiento de los problemas sobre el estado, tema que concentró la atención de la sociología latinoamericana de los últimos años. Y está presente en la controversia, en buena medida filosófica y sociológica, acerca de la posmodernidad.

Conclusiones

He procurado mostrar la convergencia entre la indagación filosófica y la sociológica; ambas se encontrarían intentando aprehender, desde perspectivas distintas, el *problema de la racionalidad*. En principio, dijimos que la *racionalidad se predica de las formas que el hombre tiene de entrar en relación con el mundo; el objetivo, el social y el de la propia subjetividad*. Infiltra, pues, las categorías del saber práctico, en la medida en que éste orienta la acción humana significativa. La significatividad de la acción humana tiene, en la perspectiva que suscribo, una constitución intersubjetiva y por lo tanto social. En cuanto tal, posee la textura de una acción lingüística, lo que la hace analizable, comprensible, cuando fuere el caso explicable y predecible, y siempre válida. La racionalidad está implantada, por lo tanto, en la dimensión pragmática de la acción significativa.

La reflexión filosófica *explícita sus formas universales*, que esbozan modos de existir, de habitar en el mundo, de entablar relaciones con el entorno, con los otros y con uno mismo, recogidas en las categorías del lenguaje. La sociología, entendida como teoría de la acción significativa —en el marco de la clásica percepción weberiana— *apunta a capturar las formas histórico-sociales de esta racionalidad*. Esta vinculación entre *filosofía, sociología y racionalidad*, activada en nuestro contexto latinoamericano, entrañaría algunas consecuencias. Querría subrayar las siguientes.

Pienso que sería un acceso heurísticamente fecundo *a la pregunta acerca del pensamiento filosófico en la región*; creo que la mayoría de los intentos, al respecto, exploran esta perspectiva, muchas veces sin formularlo o reconocerlo.

La racionalidad ampliada que supongo —que *desborda el modelo weberiano y cae*

52.-El libro de A. FRASINETTI y G. BOILS MORALES (eds.), *América Latina: Dependencia y Subdesarrollo*, San José, 1975, contiene buena parte de la literatura publicada sobre la dependencia hasta ese momento. N. WERZ, op. cit., pág. 173, suministra también otros repertorios bibliográficos acerca del tema.

más bien dentro de la teoría habermasiana— no es ni agotada ni suficientemente explicitada sólo por la reflexión filosófica o la indagación sociológica. Si la racionalidad se predica de una forma de vida, lo hace aprehendiendo ese saber de fondo donde éste se constituye, certeramente formulado por la noción husserliana de *mundo de la vida*, reelaborada por Habermas. Este saber atemático se hace presente implícita y pre-reflexivamente; por eso, tenemos de él certeza inmediata. También por eso está ahí desde siempre, evidente y obvio, omnipresente y totalizante; sedimentado en los plexos simbólicos; acumulando las interpretaciones de las generaciones que nos precedieron; conformando y asegurando nuestras percepciones y definiciones de la realidad; guiando nuestras conductas; diseñando nuestra identidad y moldeando la trama de interacciones en las que nos socializamos.

Este saber en el que habitamos, carece de instancias immanentes que resquebrajen su densidad y muestren su precariedad y su carácter falible. Eso sólo ocurre cuando surgen desajustes; por ejemplo, si nuestras expectativas o intereses, retroalimentados desde ese saber previo, se ven frustrados; o en estados de *shock*, provocados por experiencias fuertes de crisis o conmociones personales o colectivas, resultado de las cuales quedamos desguarnecidos, a la intemperie; o cuando surge la sospecha, que perfora la presencia ominosa de lo evidente, o la fantasía creadora, que imagina mundos posibles y recrea los tenidos por existentes.

Este saber de fondo, en fin, muestra su falibilidad cuando es tematizado por la reflexión filosófica y articulado discursivamente, o cuando se echa mano al recurso metodológico de la ciencia, para aprehender sus ordenamientos legaliformes.

Quiero decir que sobre la racionalidad coimplicada en ese saber que siempre nos antecede, no sólo recae el discurso filosófico o sociológico; también lo hacen la literatura, el arte y las restantes ciencias sociales, además de la economía y la política. Cada una de ellas da una interpretación; habrá que advertir, en consecuencia, que son posibles muchas interpretaciones, pero no cualquier interpretación. El saber de fondo que es reconstruido, está compuesto por *significados objetivados sobre los que no podemos disponer arbitrariamente*. Hay controles metodológicos, instancias empíricas y/o consensos intersubjetivados que lo impiden.

Por último, si la tarea de las teorías de la racionalidad consiste en intentar recuperarla y formularla en algún tipo de lenguaje, no ha de ser sólo con una finalidad meramente descriptiva, para *dejar las cosas como están*. Existe la posibilidad de la evaluación y de la crítica, con vistas al futuro. Es claro que éstas no han de ser hechas desde quien presume la posesión de la verdad, sino echando mano a procedimientos argumentativos que garanticen la preeminencia de las mejores razones; y es claro que ésta no es tarea sencilla. Porque la historia que nos precede y nos configura está atravesada de racionalidad —a semejanza del hilo de Ariadna— pero también de irracionalidad. Qué entendamos por cada una, depende de la teoría de la racionalidad que construyamos. Y éste no es un círculo vicioso, sino hermenéutico, resultado de nuestra pertenencia a un mundo de la vida simbólicamente preformado.

En mi opinión, sin embargo, hay un *plus* de irracionalidad constitutivo de la historia humana y en cuanto tal, inextirpable. Ya sea que nos refiramos a él hablando de

las *astucias de la razón*, con palabras de Hegel; o lo describamos como un *submundo de larvas y de sombras*, al estilo de Gastón Bachelard. O prefiramos *callar*, tal como reza el apotegma wittgensteiniano. De todos modos, pienso que hay que contar con él como amenaza, desafío o posibilidad. E intentar construir una teoría de la racionalidad, que contemple una *forma de vida*, en la que haya un lugar para lo no calculable, lo no enteramente previsible ni manipulable.■